



Μαθητευω i Matteusevangeliet.

Hvordan forstod de første tilhørerne av Matteusevangeliet
disippelgjøring?

Sigvart Smith Eide

VID vitenskapelige høgskole

Misjonshøgskolen

Masteroppgave

Master i teologi

Antall ord: 30 797

Dato: 1. desember 2017

ABSTRAKT

I denne oppgaven har jeg satt meg inn i ordet μαθητευω, i Matteusevangeliet. Jeg har også satt meg inn i hvem de første tilhørerne av evangeliet var. Ordet μαθητευω er anvendt tre ganger i evangeliet (13,52; 27,57; 28,19). Oppgavens problemstilling lyder som følgende:

Hvordan forstod de første tilhørerne av Matteusevangeliet disippelgjøring?

Metodene jeg har brukt er historisk-kritisk metode, eksegesi, ordanalyse og narrativ metode. Hver metode har sitt kapittel etterfulgt av et sluttkapittel som analyserer resultatene. Historisk-kritisk metode viste de første tilhøreren trolig var jødekristne. Eksegese viste at folkeslag skulle disippelgjøres i kraft av Jesu løfte. Ordstudiet viste at å være disippel innebar å ha en mester-disippelrelasjon, samt at disippelgjøring ikke skjer gjennom tvang, men undervisning og relasjon. Den narrative metoden viste at å være disippel er prinsipielt, mens å gjøre disipler er kontekstuell. Analysen viste at den gresk-romerske kulturen øvde større innflytelse på de første tilhørerne enn den jødiske tradisjonen, at å være disippel kan deles inn i tre hovedkategorier som er å ha en personlig relasjon med Gud, delta på Jesu oppdrag og ta del i Guds familie. Disippelgjøringsmetoder er både teoretiske og praktiske, men skal alltid skje i en personlig relasjon.

FORORD

Personlig har jeg lenge hatt en interesse for disippelgjøring. Hvordan selv vokse nærmere Gud og hvordan hjelpe andre til å erfare livet med Gud i vekst. Dette er for meg et personlig ønske som med jevne mellomrom blusser opp på nytt og på nytt. Dette ønske springer ut fra min fascinasjon over at livet med Gud ikke kun innebærer det man gjerne tenker på som kirkelige aktiviteter, men at livet med Gud er en hverdag med Gud, en Gud som er god og velger å være nær. Jeg tuller av og til med at hvis jeg visste Gud ikke fantes, tror jeg jeg fortsatt ville vært kristen. Ønsket om å vokse nærmere Gud springer også ut fra troen på at en tett relasjon med Gud produserer god frukt – ut fra Guds løfte (Gal 5,22-23; Ef 2,10) og ikke i kraft av mitt menneskelige slit. Og jeg tror at ved et liv tett på Gud, kan venner, familie, mennesker jeg kjenner og ikke kjenner, få se litt av kjærligheten Gud har for dem og for herligheten Han lengter etter å gi dem alle som tar Ham imot og søker Ham (1. Tim 2,1.3-4). Med dette i tankene har det vært en spennende reise å undersøke hvordan de første tilhørerne av Matteusevangeliet forstod disippelgjøring. Særlig med tanke på at jeg som kristen får ta del i det samme oppdraget som de mottok, da de hørte de siste versene av evangeliet.

Jeg vil gjerne takke de som har vært til særlig inspirasjon og hjelp for meg.

Jeg vil takke Knut Tveitereid som gjorde meg oppmerksom på ordet *μαθητευω*, noe som satte retning for oppgaven og inspirerte meg.

Jeg vil takke Vid vitenskapelige høgskole for å ha lagt til rette for meg som student og som har latt meg skrive om et spennende tema. Særlig takk til min veileder Tina Dykesteen Nilsen som har gitt meg hjelpsomme tilbakemeldinger og som jeg har fått ha inspirerende samtaler med.

En stor takk også til min familie som har gitt meg støtt og oppmuntring, og gode tilbakemeldinger.

Takk også til Bergen Frikirke og IMI Kirken Stavanger, mine menighetsfamilier som inspirerer meg og gleder meg.

Og til slutt en stor takk til Gud! Takk for at jeg får leve livet med Deg nå, alltid og i evigheters evighet.

Stavanger 25. november 2017

Innhold

ABSTRAKT	i
FORORD	ii
FORKORTELSER	vi
KAPITTEL 1 INNLEDNING	1
1.1 Bakgrunn for valg av oppgaven	1
1.2 Problemstilling og avgrensning	1
1.3 Tidligere forskningsarbeid	2
1.4 Viktige begreper	4
1.5 En begrenset innsikt	4
KAPITTEL 2 METODE OG TEORI	5
2.1 Valg av metode	5
2.2 Historisk-kritisk metode	5
2.3 Eksegese	7
2.4 Ordstudie	7
2.5 Narrativ metode	7
2.6 Fremgangsmåte	8
KAPITTEL 3 HISTORISK-KRITISK METODE - EVANGELIETS TILBLIVELSE OG DE FØRSTE TILHØRERNE	10
3.1 Matteusevangeliets tilblivelse	10
3.1.1 Den muntlige tradisjonen	10
3.1.2 Q-kilden og annet materiale bak Matteusevangeliet	13
3.2 Fire rammer for Matteusevangeliets tilblivelse	16
3.2.1 Tidspunkt	16
3.2.2 Forfatter	17
3.2.3 Sted	19
3.2.4 Sjanger	20
3.3 De første tilhørernes bakgrunn	21
3.3.1 Den jødiske diasporaen	24
KAPITTEL 4 EKSEGESE - ANALYSE AV MATTEUS 28,16-20	28
4.1 Matteusevangeliets særtrekk	28
4.2 Eksegese av teksten	29
4.2.1 Grunnteksten	29
4.2.2 Min oversettelse	29
4.2.3 Utvalgte tekstvarianter og oversettelser	29

4.2.4 Perikopens avgrensning.....	31
4.2.5 Perikopens sjanger – en narrativ og en tale.....	31
4.2.6 Perikopens narrativ.....	31
4.2.7 Perikopens tale	32
4.2.8 Utleggelse.....	33
4.3 Teksten som Matteusevangeliets klimaks	38
4.3.1 Struktur og innhold.....	38
4.3.2 Oppfyllelse og innramming.....	39
KAPITTEL 5 ORDSTUDIE - ANALYSE AV ORDET DISIPPELGJØRING I MATTEUSEVANGELIET	40
5.1 Disippel og disippelgjøring i Matteusevangeliet	40
5.2 Ordet disippelgjøring i tilhørernes kulturelle og religiøse omverden	41
5.2.1 Ordet i antikkens gresk-romerske kultur	41
5.2.2 Tilsvarende ord i jødisk tradisjon.....	43
5.3 <i>Μανθάνω, μαθητής og μαθητεύω</i> i Matteusevangeliet	47
KAPITTEL 6 NARRATIV METODE - MATTEUS 28,16-20.....	52
6.1 Litterære virkemidler.....	52
6.1.1 Forteller	52
6.1.2 Evalueringsperspektiv	53
6.1.3 Symboler	54
6.1.4 Narrative mønstre	54
6.2 Hendelse	55
6.2.1 Struktur.....	55
6.2.2 Kjernestoff.....	57
6.2.3 Rekkefølge	57
6.2.4 Tidsaspekter	57
6.2.5 Hyppighet.....	58
6.2.6 Årsakssammenheng.....	59
6.2.7 Konflikter	59
6.3 Karakterene	60
6.3.1 Ulike karakterer.....	60
6.4 Setting.....	62
6.4.1 Temporal setting.....	63
6.4.2 Geografisk setting	63
6.4.3 Sosial setting	64

6.5 Refleksjon og oppsummering	64
6.5.1 Den implisitte leser.....	65
6.5.2 Å være en disippel.....	65
6.5.3 Å gjøre andre til disipler.....	66
KAPITTEL 7 REFLEKSJON RUNDT DISIPPELGJØRING	68
7.1 De første tilhørerne	68
7.2 Å være en disippel	69
7.2.1 Å ha en personlig, hengiven relasjon til Gud gjennom Jesus.....	70
7.2.2 Å ta del i Jesu oppdrag	72
7.2.3 Å ta del i kirken som Jesu nye familie	75
7.2.4 Å gjøre andre til disipler.....	77
KAPITTEL 8 OPPSUMMERING	82
LITTERATURLISTE	85
<i>Tekstutgaver</i>	85
<i>Referanseverk - ordbøker, konkordanser, grammatikkbøker</i>	85
<i>Bøker</i>	86
<i>Artikler</i>	91
<i>Internett Artikkler</i>	92

FORKORTELSER

- BDAG** Danker, Frederick W., Walter Bauer., William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Louw-Nida** Louw, J. P., Nida, E. A. *Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains* (electronic ed. of the 2nd edition., Vol. 1). New York: United Bible Societies, 1996.
- LSJ** Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- NA 28** Aland, K., Aland, B., Karavidopoulos, J., Martini, C. M., & Metzger, B. M. *Novum Testamentum Graece*. 28th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

KAPITTEL 1

INNLEDNING

1.1 Bakgrunn for valg av oppgaven

Disippelgjøring og disippelskap er diffuse ord. I sin doktoravhandling summerer Knut Tveitereid, blant annet opp, at begrepet disippelskap vekker ulike underliggende antagelser og ulik forståelse hos hans informanter. Informanter som representerer ti kristne organisasjoner i nærkontakt med ungdom.¹ Til tross for at begrepet disippelgjøring vekker ulike assosiasjoner, vil trolig de fleste kristne mene fenomenet er til stedet i de mange kirker. Et av Jesus siste befalinger til disiplene var «Gå derfor og gjør alle folkeslag til disipler:» (Matt 28,19).²

En av mine motivasjoner for valg av denne oppgaven er min nærkontakt med ungdommer og studenter. Der har jeg opptrådd i en rolle hvor jeg disippelgjør dem. I selvbevissthetens lys er jeg til tider smertelig klar over hvor mye jeg er et barn av min tid. Kirkehistorien har lært meg hvor forskjellige etterfølgelse av Jesus har sett ut for mennesker opp gjennom tidene. Også opplæringen i etterfølgelse av Jesus har variert mye gjennom århundrenes gang. Derfor kan jeg ikke unngå de to stadig mer påtrengende spørsmålene. Følgende, hvordan forstod de første disiplene disippelgjøring? Mitt andre spørsmål følger tett på: Hvordan forstår jeg begrepet disippelgjøring? Er det korrelasjon mellom deres forståelse og min? Eller gjør jeg noe annet enn hva bibelen legger som grunnlag for disippelgjøring?

1.2 Problemstilling og avgrensning

Ut fra disse spørsmålene og valg av akademisk fremgangsmetode har oppgavens problemstillingen fått form.

Hvordan forstod de første tilhørerne av Matteusevangeliet disippelgjøring?

¹ Knut Tveitereid, *Pragmatics of Discipleship. A Study of Ambiguity on Strategic Level in Norwegian Christian Youth Organizations* (Stavanger: Misjonshøgskolens Forlag, 2015), 128.

² *Bibelen*, Bibelselskapet, 2011.

Dette er oversettelsen som brukes, med mindre annet er informert om i enkelttilfellene.

Tross for mine nevnte spørsmål har jeg valgt å begrense meg til et skrift, Matteusevangeliet. Dette for å gjøre oppgaven overkommelig og fordi ordet μαθητευω, disippelgjøring, brukes fire ganger i Bibelen og tre av gangene i dette evangeliet. Det er også et faktum at Matteus 28,16-20 er et av de mest innflytelsesrike skriftstedene for den verdensvide kirke opp gjennom historien da det befaler kirken å være misjonerende. I dette avsnittet, i vers 19, brukes ordet μαθητευω. Hadde jeg valgt å fokusere på de tolv apostlenes forståelse av disippelgjøring hadde det vært et behov å ta for seg flere skrift fra Det Nye Testamentet. Siden jeg har valgt å begrense meg til et skrift, er det mer naturlig å spørre hvordan de første tilhørerne av skriftet Matteusevangeliet, forstod innholdet og anvendelsen av μαθητευω. Ordet «tilhørere» er valgt i stedet for «lesere» da majoriteten av menneskene i antikken var analfabeter, og man som regel hørte brev og andre skrifter lest høyt opp mens flere var samlet. Jeg kommer derfor til å sette meg inn i de første tilhørernes historiske situasjon, ordet μαθητευω og Matteusevangeliet med hovedfokus på perikopen 28,16-20.

1.3 Tidligere forskningsarbeid

Verken narrativ metode eller historisk-kritisk metode anvendt på Matteusevangeliet er noe nytt. En av de som har brukt narrativ metode på Matteusevangeliet er Jack Dean Kingsbury. Han deler opp evangeliet i tre bolker, analyserer det og undersøker deretter ulike temaer og analyserer disse gjennom den narrative metoden. Han konkluderer med at Matteusevangeliet forteller historien om Jesus fra Nasaret i konteksten av frelseshistorien. Frelseshistorien deles i to, profetiens tidsalder som innrammes av GT og tidens oppfyllelse som er Jesu tid. Han konkluderer med at disippelskapets essens er tjeneste og at både disiplene og leseren forstår seg selv som del av oppdraget som gis på slutten (28,18-20).³

Michael J. Wilkins har skrevet en bok som overlapper en del med denne oppgaven, «Discipleship In The Ancient World and Matthew`s Gospel». Etter en analyse av det hebraiske Talmîdh og bruken av μαθητης i antikke tekster før og etter Jesu tid, konkluderer han med at ordene hadde båret samme mening på Jesu tid. Han konkluderer med at de betydde «Tilhenger», i århundrene før var meningen mer knyttet til elev eller «en som lærte». Og typen tilhenger ble bestemt av hvilken type lærer, leder eller bevegelse de var tilhengere av. Interessant nok påstår han at Matteusevangeliet er delvis skrevet som en manual for

³ Jack D. Kingsbury, *Matthew As Story* (Philadelphia: Fortress Press, Second Edition, 1988), 161-163.

disippelskap siden Jesus vender seg så mye direkte til disiplene når han underviser.⁴ Tross mye verdifullt stoff som Wilkins har analysert seg frem til, har han i hovedsak gjort bruk av et ordstudie.⁵ Derfor er det mulig å lære en del av ham, men Wilkins dekker ikke nødvendigvis innsikten et narrativt studie vil gi.

En annen som har skrevet om disippelskap knyttet opp til Matteusevangeliet er Warren Carter. I sitt studie av kapittel 19 og 20 i gjeldende evangelium, undersøker han hvordan disippelskap blir knyttet opp mot livsstil i familien. Han fremmer også hvordan Matteusevangeliet skapte identitet hos de første leserne.⁶ Warren sitt arbeid tangerer mot mitt da han bruker både historisk-kritisk metode og leserespons metode.⁷ Sistnevnte er en metode ofte tett knyttet opp til narrativ metode, men som på bibelsk mark vanligvis behandles som en selvstendig metode.⁸ Fordi Carter vektlegger andre kapitler enn meg selv, og fordi han bruker en annen metode, tross beslektet, tror jeg det er mer uoppgaget innsikt på bibelsk mark og mitt mål er å grave frem noe av denne innsikten. Samtidig må jeg anerkjenne at Carter har skrevet om mye av det samme målet som jeg setter. Å forstå de første tilhørerne av Matteusevangeliet og deres forståelse av disippelskap. Likevel, jeg tar utgangspunkt i andre begrep, andre metoder og et annen perikope. Andre kunne vært nevnt, men på grunn av tidsbegrensning og oppgavens ordbegrensning er de ikke tatt med.⁹

En felles kritikk mot de ovenfor nevnte studiene, er at de anvender kun en eller to metoder for å male et bredt bilde av disippelskap i Matteusevangeliet. Jeg håper på å danne et nyansert bilde ved å reflektere over resultatene fra fire ulike analyseverktøy når jeg svarer på problemstillingen.

⁴ Michael J. Wilkins, *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel* (Grand Rapids, Michigan: Baker House Company, Second Edition, 1995), 221.

⁵ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 4.

⁶ Warren Carter, *Housholds and Discipleship: A Study of Matthew 19-20* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 205.

⁷ Carter, *Housholds and Discipleship*, 38.

⁸ Mark A. Powell, *What is Narrative Criticism?* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 16.

⁹ Paul, Hertig. *Matthew's narrative use of Galilee in the multicultural and missiological journeys of Jesus*. (Lewiston, NY: Edwin Mellen Pr, 1998,);

Donaldson, L. Terence. «Guiding readers--making disciples: discipleship in Matthew's narrative strategy». *Patterns of discipleship in the New Testament*, (1996) : 30-49.

1.4 Viktige begreper

Jødiske kristne/Jødekristne:

Begrepet er i denne oppgaven anvendt på mennesker med jødisk etnisitet som har kommet til tro på Jesus som Messias slik NT fremstiller ham.

Jødernes hellige skrifter:

Er skriftene som i dag er samlet i det Gamle Testamentet. For å unngå anakronisme er denne termen anvendt i mine analyser.

1.5 En begrenset innsikt

Før resultatene gis er det nødvendig med en kommentar på svarenes natur. Oppgaven gir et inntrykk av at teksten ble lest til de første tilhørerne som om det var første gang de hørte historien og ordet *μαθητευω*. Dette er naturligvis ikke realiteten og de første tilhørerne har trolig hørt og brukt ordet før. Hva mer er, vil nok deres egen praksis som disipler ha påvirket i større grad deres forståelse av ordet enn noen av perspektivene denne oppgaven tar for seg. Da oppgaven ikke tar for seg deres disippelpraksis før Matteusevangeliet ble skrevet, gir oppgaven kun perspektiver med sekundær innflytelse, ikke primærinntflytelse, for hvordan de første tilhøreren av Matteusevangeliet forstod disippelgjøring.

KAPPITEL 2

METODE OG TEORI

2.1 Valg av metode

Metode og teori overlapper ofte litt i bibelfagligdisipliner, noe som også tilfellet i denne oppgaven. Jeg har valgt å vektlegge to ulike metoder i oppgaven. Den første er historisk-kritisk metode. Den andre er narrativ metode. I tillegg har jeg gjort bruk av en eksegeese i kapittel 6 og i kapittel 7 har jeg brukt et ordstudium. Informasjonen i ordstudiet er dratt mest ut fra sekundært kildemateriale som andre forskeres arbeid og ordbøker. Noen primærkilder er likevel oppsøkt og de er henvist til i fotnotene. Oppsummert har jeg analysert relevant stoff ved hjelp av de nevnte metodene og drøftet funnene opp mot hverandre, for til slutt å presentere en konklusjonen på problemstillingen.

Min grunn for å ha brukt narrativ metode var aksiomet at den implisitte leseren og forfatteren kaster lys over den historiske tilhøreren og forfatteren. Kombinert med den historiske-kritiske metoden antok jeg de to metodene ville gi meg kunnskap om de første tilhørernes forståelse av disippelgjøring i Matteusevangeliet. Eksegese og ordstudie gav verdifull tilleggsinformasjon.

2.2 Historisk-kritisk metode

Teorien rundt historisk-kritisk metode er at ved å gjøre seg best mulig kjent med forfatterens kontekst, vil man best mulig forstå hva han, hun eller de opprinnelig forfatterne mente. Faren for at man som moderne mennesker leser inn nåtidens kultur i datidens hendelser, bør unngås for å forstå forfatterens intensjon.¹⁰

Historisk-kritisk metode kan deles inn på flere måter. Ifølge Bloomberg deles den inn i historisk kontekst analyse og kulturell analyse. Tross for at de to overlapper er det gode grunner til å anvende dem hver for seg. Den historiske analysen foretar seg tekstens historiske utvikling og tilblivelse. Den kulturelle analysen fokuserer på historien som teksten forteller

¹⁰ Gordon Fee, *New Testament Exegesis: A handbook for Students and Pastors* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2002), 97;
Craig L. Blomberg, *A Handbook of New testament Exegesis* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2010), 68.

om. Hayes og Holladay har delt metoden opp litt annerledes. De snakker om tekstens historie og historien i teksten.¹¹ Tross stor likhet, blir forskjellen at der Blomberg kun anvender et studie av bibelske og antikke tekster i sin historiske analyse, vil Hayes og Holladay anvende samfunnsteorier, økonomiske mønstre og andre teorier inn i begge undergruppene av den historisk-kritisk metoden.¹² Jeg har ikke tatt i bruk sosiale teorier slik Hayes og Holland, og har fulgt en metode som ligner Blombergs. I sin bok «New testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors» gjør Gordon Fee oppmerksom på en del eksegetiske feller ved bruk av historisk-kritisk metode. Fee kommentere særlig at hvis man bruker kommentarer og andre sekundærkilder, fortolker man andre tolkeres fortolkning.¹³ Jeg har likevel fulgt Hayes og Holladays råd om å bruke kommentarer og annen sekundær litteratur for bedre å forstå den antikke verden.¹⁴ Da min kunnskap om antikke skriftspråk er begrenset. Samt at materialet av aktuelle kilder er enormt svært.

Slik jeg så det var det tre forskjellige deler som måtte analyseres historisk-kritisk. Første analysen var veien fra muntlig tradisjon til nedskrevet tekst. Dette ble en kort analyse, dog var det verdt å gjøre seg opp noen tanker om grunnlaget for den historiske troverdigheten til teksten.

Den andre delen som måtte analyseres var Matteusevangeliets tilblivelse. Tidspunktet, forfatteren, stedet og sjangeren er elementer som påvirket de første tilhøreres forståelse.

Det viste seg at det trolig var to forskjellige kulturer som øvde sterk innflytelse på de første tilhøreren da de trolig var diasporajøder boende i Antiokia Syria. Den tredje delen var derfor å undersøke hvordan antikkens hellenistiske kultur og jødisk tradisjon trolig påvirket de første tilhøreres forståelse av ordet disippelgjøring i Matteusevangeliet.

En kort oppklaring rundt bruken av begrepet «Historisk-kritisk metode» er nødvendig. Metoden er ofte anvendt ut fra teorien om at bibelske skrifter som Matteusevangeliet er et produktet av flere trinns evolusjon, og har som mål å jobbe seg tilbake fra kildematerialet vi har i dag til de tidligste versjonen, til om mulig å finne den muntlige tradisjonen og slik tilbake til de faktiske historiske hendelsene. Ulike vinkler som formkritikk og redaksjonskritikk tilhører historisk-kritisk metode.¹⁵ I denne oppgaven bruker jeg historisk-

¹¹ John H. Hayes, Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2007), 53.

¹² Hayes Et al., *Biblical Exegesis*, 58.

¹³ Fee, *New Testament Exegesis*, 97.

¹⁴ Hayes Et al., *Biblical Exegesis*, 57.

¹⁵ Powell, *What is Narrative Criticism?*, 2.

kritisk metoden i den forstand at jeg ser på konteksten skriftet ble til i, i form av NA 28, og de første tilhøreres omverden. Jeg forsøker ikke å finne frem til den tidligste versjonen av Matteusevangeliet.

2.3 Eksegese

Som nevnt har jeg gjort en eksegese av Matteus 28,16-20. Grunnen er at ordet μαθητευω, disippelgjøring, er brukt tre steder i Matteusevangeliet (13,52; 27,57; 28,19). Av de tre stedene er det perikopen 28,16-20 som gir mest informasjon om ordet og fenomenet. Jeg valgt å anvende Gordon Fees oppsett i denne eksegesen.¹⁶ Til tross for at Hayes, Holladay og Blomberg gir god veiledning, anser jeg oppsettet til Fee som mer strukturert og spesialisert inn mot evangeliesjangeren.¹⁷

2.4 Ordstudie

Μαθητευω er et verb som tar opp i seg et substantiv. Det vil si at μαθητευω og μαθητης forutsetter hverandre. Å være en disippel inkluderer at man disippelgjør andre. I kapittel 7 har jeg derfor undersøkt bruken av ordet μαθητης i den hellenistiske kulturen og jødiske tradisjonen i tidsperioden århundrene før og århundret Matteusevangeliet ble nedskrevet. Dette er gjort hovedsakelig gjennom sekundærlitteratur, men noe primærlitteratur er sjekket og henvist til. Deretter undersøkte jeg hvordan begrepene μαθητης, μανθανω og μαθητευω er brukt i Matteusevangeliet og definert i ulike ordbøker. Μαθητης og μανθανω er undersøkt fordi de er tett beslektet med oppgavens hovedbegrep.

2.5 Narrativ metode

Narrativ metode skjøt fart særlig 1980-tallet.¹⁸ Det er en litteraturstudie som kan anvendes på all form for fortelling. Den narrative metodes mål er å lese teksten på samme måte som den implisitte leseren. Det vil si, leseren teksten selv legger opp til, uavhengig av den historiske forfatteren og faktiske leseren. Fordi metode ikke anser den historiske forfatteren og leseren

¹⁶ Fee, *New Testament Exegesis*, xxi.

¹⁷ Hayes Et al., *Biblical Exegesis*, v-viii;
Blomberg, *A Handbook of New testament Exegesis*, vii.

¹⁸ Powell, *What is Narrative Criticism?*, 6.

av teksten som relevant må metoden komplementeres med den historisk-kritiske.¹⁹ Jeg kommer til å gjøre mye bruk av Mark Allan Powell sin veiledning.²⁰ Jeg kommer også til å bruke J.D. Kingsburys bok «Matthew as Story». Begge forfatterne ser ganske likt på narrativ metode, men Powell har et mer ryddig oppsett så jeg har fulgt hans.

Powell tar for seg svakheter og fallgruver med narrativ metode hvor jeg finner det naturlig å trekke frem to. Det ene er forskjellen mellom et antikk verk og moderne litteratur. Litteraturteori som vi har i dag, hadde de ikke i antikken. Tross bruk av de samme fenomenene, kan man ikke anta at forfatteren av Matteusevangeliet hadde den samme kunnskapen om litterære verktøy som moderne lesere sitter med i dag. En annen svakhet med narrativ metode er at metoden ikke tar seriøst verkets kvalitet som et historisk skrift. Verket blir fraskilt sin historisitet. I sin bok påpeker Powell at narrativ metode ikke motvirker verkets historisitet, men at metoden tar for seg det poetiske aspektet av verket, ikke det historiske. Slik fremstår metoden som ufullstendig målt opp mot en holistisk analyse av skriftet.²¹

Jeg mener metoden ikke omgjør skriftet fra en historisk til en historieløs sjanger. Det er en moderne trang til å kategorisere et skrift i enten sakprosa eller skjønnlitteratur. Man støter på et moderne konsept som ikke kan anvendes på et antikk skrift i samme grad. For å unngå anakronisme må Matteusevangeliet vurderes på premissene til skriftets sjanger. Narrativ metode er et godt verktøy for å belyse tekstens budskap. Historisk-kritisk metode belyser tekstens historisitet. Den gitte sjangeren tvinger oss, etter min mening, til å holde dette sammen.

Jeg har hatt to fokus da jeg analyserte Matteusevangeliet gjennom narrativ metode. Det er å vektlegge hvordan metoden belyser den implisitte leser og hvordan den belyser disippelgjøring. En helhetlig analyse av perikopen 28,16-20 er presentert, men ved utvalgte virkemidler er også en analyse av hele evangeliet gitt, da dette vil gi informasjon om den implisitte leser eller disippelgjøring.

2.6 Fremgangsmåte

Oppgaven har jeg startet med å undersøke Matteusevangeliets tilblivelse og analysert kulturen til de som trolig var de første tilhøreren av evangeliet, jødiske kristne i diasporaen. Så

¹⁹ Powell, *What is Narrative Criticism?*, 20.

²⁰ Powell, *What is Narrative Criticism?*, vii-viii.

²¹ Powell, *What is Narrative Criticism?*, 96.

eksegerer jeg Matteus 28,16-20. Deretter har jeg undersøkt ordet *μαθητης* i hellenistisk kultur og jødisk tradisjon de foregående århundrene og århundret evangeliet ble til i. For så å ha analysert bruken av ordet disippelgjøring og to beslektede begrep i Matteusevangeliet. Deretter har jeg analysert perikopen 28,16-20 gjennom narrativ metode og inkludert, med utvalgte virkemidler, en analyse av skriftet i sin helhet. Mine funn om den implisitte leser og disippelgjøring er presentert. Til slutt har jeg trukket sammen resultatene av de forskjellige metodene og, basert på funnene, drøftet hvordan de første tilhørerne trolig forstod ordet *μαθητευω*. En oppsummering er gitt til slutt.

KAPITTEL 3

HISTORISK-KRITISK METODE - EVANGELIETS TILBLIVELSE OG DE FØRSTE TILHØRERNE

3.1 *Matteusevangeliets tilblivelse*

I denne delen har jeg undersøkt den muntlige tradisjonen og skriftlig materialet bak Matteusevangeliet.

3.1.1 Den muntlige tradisjonen

Evangeliene er nedskrevet mellom år 65-100 e. Kr.²² Det har vært diskusjon om eksistensen av og troverdighet til en eventuell muntlige tradisjonen.²³ Jeg finner det derfor nødvendig å gjengi noen korte argumenter for dens eksistens og dens troverdighet, da tradisjonen trolig har hatt betydning for Matteusevangeliets tilblivelsesprosess. To argumenter er presentert.

Ifølge William F. Albright og C. S. Mann vokste Jesus og disiplene opp i et samfunn som allerede var gjennomsyret av muntlige tradisjoner.²⁴ Vi kan lese Jesus diskutere overleveringer fra de gamle med fariseerne i Mark 7,3-5. Overleveringene hadde høy status og ble nesten ansett for å være på lik linje med Moseloven.

Det andre argumentet er rester av den muntlige tradisjonen i de eldste kristne kildematerialene vi har, hvis materialet er eldre enn Matteusevangeliet. Dette er Paulus sine brev, brev han forfattet på 50-60 tallet. Her kan vi se at deler av den muntlige tradisjonen var kjent for Paulus og i tillegg forutsatt kjent hos hans lesere. Eksempler på dette er Paulus henvisning til Jesu ord om skilsmisse i 1. kor 7,1-11 fra Mark 10,9-12. Og i 1. Tess 4,15-17 henviser Paulus til Jesu ord om endetiden som er parallelt til Matt 24,31. Paulus nevner også kristne overleveringer som vi ikke finner direkte i evangeliene. Eksempler på dette står Fil 2,6-11 og 1. kor 14,3b-5. I 1. Tess 2,13, brevet som mange forskere regner med var det første Paulus

²² Raymond E. Brown, *An Introduction To The New Testament* (New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group Inc., 1997), 13.

²³ Howard M. Teeple, «The Oral Tradition That Never Excited» *Journal of Biblical Literature* 89 (1970): 56-68, 57.

²⁴ William F. Albright, C. S. Mann, *The Anchor Bible Matthew: Volume 26* (Garden City, New York: Doubleday & Company, inc. 1982), XXXIX.

skrev,²⁵ bruker han begrepet παραλαβοντες. Et begrep som betegner tradisjonell overlevert lære.²⁶

To argumenter er gitt for den antatte muntlig tradisjonen sin troverdighet.

Howard M. Teeple er en av dem som tar til ordet for en ikke-eksisterende muntlig tradisjon fra Jesu tid, men en muntlig tradisjon som ble til i kirken i ettertid. Hans argumenter er hovedsakelig at de mange forskjellene i evangeliene beviser fravær av en muntlig tradisjon tilbake til Jesu.²⁷ Albright og Mann er uenig i Teeples syn og mener en muntlig tradisjon kan forklare de mindre uviktige detaljene i evangeliene, der de viktige blir beholdt.²⁸ Donald Hagner viser til flere verk av Birger Gerhardssons, der han argumenterer godt for viktigheten av en muntlig tradisjon pedagogisk sett i en kultur der de fleste er analfabet.²⁹ Teeple kritiserer Gerhardsson for anakronisme ved å argumentere for en rabbinsk læremetode på Jesu tid som ikke ble til før etter år 70 e. Kr.³⁰ Hagner gir Teeple rett i anakronismen, men forsvarer Gerhardssons poeng ved å påstå en slik metode trolig ikke har oppstått plutselig i år 70, men mest sannsynlig er inspirert av en lignende modell fra tidligere tider.³¹ Gerhardsson har publisert en artikkel hvor han tar opp en diskusjon med J. G. Dunn angående den muntlige tradisjonen. Uenighetene går på den muntlige tradisjonens natur. Dunn, presentert av Gerhardsson, har en forståelse av den muntlige tradisjonen som noe som stammer fra Jesu tid, ikke den tidlige kirke. Den stammet fra før påskehendelsen, men ble fullstendig utviklet etter påsken, noe Gerhardsson er enig i.³² Vider mener Dunn den er fortalt som en fortelling i en kultur der fellesskapet retter på fortelling skulle den sies feil. Dette gjaldt hovedsakelig for disiplene. Derimot er det slingringsmonn for vitser og paralleller til hverdagslivet, med det resultatet at historiene fortelles forskjellig hver gang. Dermed kan man ikke snakke om Jesu ord, men lære av Jesus, ifølge Dunn.³³ Han baserer sitt argument på Kenneth Bailey sin undersøkelse fra forrige århundret på kulturen i landsbyer i Libanon, Syria og Irak.³⁴ Gerhardsson er uenig og argumenterer for at dagens situasjon i arabiske land i Midtøsten ikke

²⁵ Ben III Witherington, *1 and 2 Thessalonians: A Socio.Rethorical Commentary* (Grand Rapid, Michigan / Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006), 9.

²⁶ G. H. Liddell et. al., *A Greek-English lexicon*, s.v. παραλαβοντες

²⁷ Teeple, "The Tradition That Never", 58.

²⁸ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, XXXVIII-XXXIX.

²⁹ Donald A. Hagner, *Word Biblical Commentary: Volum 33A Matthew 1-13* (Dallas, Texas: Word Books Publisher, 1993), XLIX.

³⁰ Teeple, "The Tradition That Never", 58.

³¹ Hagner, *Matthew 1-13*, XLIX.

³² Birger Gerhardsson. "The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition", *New Testament Studies* 51 (2005): 1-18, 7.

³³ Gerhardsson, "The Secret of Transmisson", 8.

³⁴ Gerhardsson, "The Secret of Transmisson", 4.

nødvendigvis reflekterer situasjonen for to tusen år siden i Palestina. Han påpeker også på at Jesus og apostlene ble oppfattet som lærere, og disiplene som elever og etterfølgere, ikke historiefortellere med tilhørere. Memorering var en viktig læremetode i antikken. Derfor, ifølge Gerhardsson, har vi trolig i dag Jesu ord i evangeliene, mer eller mindre, og ikke kun hovedpoengene hans.³⁵

Argumentet basert på Bailey hos Dunn synes jeg stiller seg svakere grunnet gap i geografi og tidspunkt. Palestina er riktignok i Midtøsten, men kulturen i Palestina og Irak var og er forskjellig. En tradisjon de har i dag i Irak er ikke gitt at de hadde for 2000 år siden i Palestina. Likevel tror jeg Albright og Mann er inne på riktig vei da en muntlig tradisjon kan forklare de mindre viktige forskjellene i fortellingene. Jeg bedømmer Gerhardssons argumenter om Jesus som lærer som sterke da han ikke begår en stor anakronisme, men drar på kunnskap allerede til stede i antikken. Han har også rett i hvordan samtiden så Jesus bedømt ut fra Matteusevangeliet. Jeg antar også at Jesus gav den samme undervisningen mange forskjellige steder, som kan være grunnen for noen av ulikhetene i evangeliene.

Mitt andre argument for troverdigheten til den muntlige tradisjonen er basert på navnestatistikk. Richard Bauckham har sammenlignet statistikken i de fire evangeliene og Apostlenes gjerninger med den generelle navnestatistikken i Palestina i det første århundret. Navnestatistikken er hentet fra Tal Ilans verk «*Lexicon of the Jewish Names in Late Antiquity: Part 1, Palestina 330 BCE- 200 CE*». Her kommer det frem at de ni vanligste navnene på menn i Palestina på Jesu tid utgjorde 41,5% av alle herrenavn. I de fire evangeliene og Apostlenes gjerninger utgjør de samme navnene 40,3%.³⁶ Stefan Gustavsson tar frem oppramsingen av de tolv apostlene i Matt 10,2-4. Her viser han hvordan apostlene med vanlige navn blir identifisert gjennom tillegg som familie, geografi og yrke (Eksempelvis Jakob, sønn av Alfeus). Apostlene med uvanlige navn gis ikke et markeringstillegg, da det ikke er et behov (Eksempelvis Tomas).³⁷ En slik statistikk er bygger opp om evangelienes troverdighet som historisk kildemateriale fra antikken.

Etter min forståelse bygger evangeliene blant annet på en solid muntlig tradisjon, basert på en rabbinskliggende modell med lærer og elevers bruk av memoreringsteknikker. Siden fortellingen om Jesus ble spredt geografisk og av mange mennesker, samt at Jesu trolig

³⁵ Gerhardsson, "The Secret of Transmisson", 9-11.

³⁶ Richard Bauckham, *Jesus and The Eyewitnesses: The Gospel as Eyewitness Testimony* (Grand Rapid, Michigan / Cambridge, U.K: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006), 71-72.

³⁷ Stefan Gustavsson, *Skeptikerens Guide til Jesus 1: Om Evangelienes Troverdighet* (Oslo: RenaissanceMedia AS, 2014). 140.

underviste om det samme i ulike settinger, gjør det sannsynlig at det var varianter av samme fortelling flere steder. Det kan også ha vært muntlige tradisjoner som lignet på hverandre, men som egentlig stammet fra ulike ganger Jesus underviste.

3.1.2 Q-kilden og annet materiale bak Matteusevangeliet

Helt fra oldkirkens tid har rekkefølgen og kildebruken for nedskrivelsen av Matteusevangeliet, og de andre evangeliene, vært diskutert.³⁸ For Matteusevangeliet ble det utslagsgivende at Augustin fremmet hypotesen om Matteusevangeliet som det første nedskrevne evangeliet, av de fire, i sitt verk «Harmony of the Gospels».³⁹ Da det kom en ny bølge av forskingen på evangeliens tilblivelse i forrige århundre, ble Augustins hypotese betvilt. Det er flere teorier blant forskere nå og er to gitt.

Albright og Mann argumenterer for et arameisk eller hebraisk evangelium som kilde til Matteus- og Lukasevangeliet. Samt at Markusevangeliet er blitt brukt som bekreftende for forfatterne, men ikke som utgangspunkt.⁴⁰ De legger til grunne tre hovedargumenter for dette synet, de to sterkeste er presentert.

De mener det ikke er tilstrekkelig grunnlag for å anta at det fantes et samlet materiale som tilsvarende det forskere kaller Q-kilden i dag.⁴¹ De antar at det ligger en mengde kilder bak Q, gjerne i form av en muntlig tradisjon.⁴²

Deres andre poeng er at de finner det høyst usannsynlig at forfattere som holdt til i eller i nærheten av Palestina, forfatterne av Matteus- og Lukasevangeliet, ville gjøre bruk av et romersk evangelium som en tungt vektlagt kilde.⁴³

Jeg synes noen av styrkene med denne teorien er utelatelsen av den hypotetiske kilden Q og at den tar seriøst den muntlige tradisjonen. Svakheterne er at Q byttes ut med andre ikke-dokumenterbare kilder. Q er støttet av majoriteten av forskere,⁴⁴ men jeg synes det er mer sannsynlig at det aktuelle materiale bestod av flere mindre verk i omløp enn ett stort.

Argumentet om at et romersk evangelium ikke kan være utgangspunkt for evangelier skrevet i

³⁸ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, xxxix.

³⁹ Augustin, *The Harmony*, 1.2.4

⁴⁰ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, XLVI.

⁴¹ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, XL.

⁴² Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, XLVII.

⁴³ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, XLVI.

⁴⁴ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, XXXIX.

Palestina, har jeg noen innvendinger mot. Gitt at målet til forfatteren var å styrke og rettleder det troende fellesskap, og gitt at Markusevangeliet allerede var i bruk er det ikke et så unaturlig å starte med Markusevangeliet som utgangspunkt, og at forfatteren deretter kan ha lagt til den ekstra informasjonen han satt på. Jeg vil også legge til det faktum at Matteusevangeliet fremmer Peter som den Jesus skal bygge sin kirke på (Matt 16,18). I følge tradisjonen bygger Markus på Peter sine beretninger og skriver det ned i Roma.⁴⁵ Slik kan vi påvise en naturlig autoritet i Markusevangeliet. Vi kan ikke se bort fra at forfatter av Matteusevangeliet kunne ha funnet det naturlig å bygge på denne autoriteten med sitt eget stoff. Min vurdering er derfor at argumentene som støtter opp om Albright og Manns hypotese ikke står så sterkt, grunnet de allerede nevnte svakhetene. I tillegg vil jeg antatt at dersom deres hypotese var korrekt ville det vært spor i Matteusevangeliet som viste til en oversettelse fra hebraisk eller arameisk, noe de fleste forskere er enige om at ikke finnes.⁴⁶

Teorien som står sterkest i dag er kalt to-kilde hypotesen. I følge denne teorien brukte forfatterne av Matteusevangeliet og Lukasevangeliet Markusevangeliet som kilde. De brukte også kilden Q. I tillegg drar forfatteren av Lukasevangeliet på eget kildemateriale i form av de muntlige tradisjonene kjent i sitt eget miljø. Det samme gjør forfatteren av Matteusevangeliet dog naturligvis fra et annet miljø. Forfatterne av Matteusevangeliet og Lukasevangeliet skriver uavhengig av hverandre. Noe av styrke med denne teorien er at det forklarer særstoffet hos de forfatterne (Matt 18,23-25; Luk 13,10-17), og gir god forklaring på hvorfor Matteusevangeliet og Lukasevangeliet deler på stoff som Markusevangeliet ikke har med (Matt 7,15-20; Luk 6,43-45). Det forklarer også ulikhetene i fellesmaterialet. Forfatter av Markusevangeliet har ikke hatt tilgang til Q ifølge denne teorien.⁴⁷ Noen av svakheten med teorien er bruken av hypotetiske kilder som Q, samt bruk av flere ikke dokumenterbare muntlige tradisjoner.

Selv oppfatter jeg to-kilde hypotesen som den mest sannsynlige, på tross av svakheter som bruk av muntlige og skriftlige kilder vi ikke kan dokumentere. En annen svakhet er at Matteusevangeliet og Lukasevangeliet er samstemt mot Markusevangeliet i så mange som 20 formuleringer.⁴⁸ Leon Morris påpeker at ved flere anledninger retter de opp feil og upolerte

⁴⁵ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, XLIV.

⁴⁶ John Nolland, *The New International Greek Testament Commentary: The Gospel of Matthew* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K: William B. Eerdmans Publishing Company. 2005), 3.

⁴⁷ Leon Morris, *Tyndale New Testament Commentaries: Luke* (Leicester, England: Inter-Varsity Press, 1989), 52.

⁴⁸ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, XLII.

vendinger i Markusevangeliet (Mark 2,4; Matt 8,16).⁴⁹ Dette kan forklare hvorfor Matteus- og Lukasevangeliet til tider samstemmer mot Markusevangeliet, hvis forfatterne har korrigert Markusevangeliets versjon på samme måte. En forklaring jeg finner naturlig, også siden forfatter av Matteusevangeliet tilsynelatende føler seg fri til å sette inn teologiske ladede ord, som rettferdighet, i sin versjon av fortellinger basert på Markusevangeliet (Matt 3,13-17; Mark 1,9-11).⁵⁰ Dette styrker teorien om at forfatteren av Matteusevangeliet brukte Markusevangeliet som kilde. Det er mindre troverdig at forfatteren av Markusevangeliet satte inn feil, unødvendige detaljer og vanskeligere språk i sitt evangelium, etter å ha lest Matteusevangeliet. En av styrkene til to-kilde hypotesen er etter min mening seriøsiteten man tillegg den muntlige tradisjonen. Jeg vil også fremlegge en hypotese om at de fantes andre nedskrevne tekster enn evangeliene vi har i dag. Tekster med fortellinger eller undervisning som enten ble tatt opp i evangeliene eller ikke ble kopiert opp på samme måte som evangeliene og gikk tapt. Dette finner støtte hos Albright og Mann, som et alternativ til en Q kilde.⁵¹ Jeg tror det fantes en Q kilde, et samlet verk, men jeg tror den bestod av færre tekster enn det vi tradisjonelt antar, fordi sannsynligheten for spredte enkelthistorier er større enn et samlet verk. At det fantes en mindre Q kilde enn vanligvis antatt og at flere ulike muntlige tradisjoner var i omløp, forklarer bedre ulikhetene i Lukas- og Matteusevangelies Q materialet, enn at det fantes en stor Q kilde og at forfatterne i ettertid redigerte materialet i så stor grad som de gjorde og spredte det veldig forskjellige utover sine evangelier. Se for eksempel i Matt 5,3-12 og Luk 6,20-23 som regnes for å være Q materiale.⁵²

Et argument for dette er biskop Papias fra Hierapolis sitt verk «*The Exposition of the Sayings of the Lord*» som var skrevet mellom år 110-130 e. Kr. I verket, hvis deler er gjengitt av Eusebius fra Caesarea i 320 e. kr.,⁵³ står følgende: «[Matthew] recorded the sayings [Gr. Logia, which can mean “discourse”] in the Hebrew tongue, and each interpreted them at the best of his ability».⁵⁴ Jeg er klar over at ordet «Logia» kan forstås som en referanse til Matteusevangeliet. Ordet vil vanligvis oversettes med påstander eller læresetninger.⁵⁵ På bakgrunn av de manglende tegn av en oversettelse i den greske versjonen vi besitter, sier jeg

⁴⁹ Morris, *Luke*, 54.

⁵⁰ Donald A. Hagner, “Law, Righteousness, and Discipleship in Matthew”, *Word & World*, Volum XVIII, No. 4 (1998): 364-371, 367.

⁵¹ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, XLIX-LIII.

⁵² David A. DeSilva, *An introduction to the New Testament: Contexts, Methodes & Ministry Formation* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press/ Nottingham, England: Apollos, 2004), 168.

⁵³ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, XLIV.

Hagner, *Matthew 1-13*, XLIII.

⁵⁴ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, XLIV.

⁵⁵ Hagner, *Matthew 1-13*, XLIV-XLVI.

meg enig med Hagner at ordet referere mest sannsynlig til en samling av Jesus ord.⁵⁶ At Matteus kan ha samlet dem inn på arameisk eller hebraisk, og at folk deretter har oversatt dem, for at de så er blitt til omskrevet til særstoff M eller deler av Q, er noe jeg ser for meg kan stemme.

På bakgrunn av dette ser jeg på det som sannsynlig at mindre skriftlige kilder som vi ikke har i dag, sirkulerte i miljøet til forfatterne av både Matteus- og Lukasevangeliet. Dette sett sammen med styrkene til to-kildehypotesen, samt vissheten om majoriteten av forskeres ståsted, forholder jeg meg til to-kildehypotesen som den riktige. Forfatter av Matteusevangeliet har brukt Markusevangeliet, Q, tapte, ukjente skriftlige kilder og den muntlige tradisjonen som var kjent i hans miljø.

3.2 Fire rammer for Matteusevangeliets tilblivelse

Jeg har sett på fire rammer for Matteusevangeliet, tidspunkt, forfatter, steg og sjanger.

3.2.1 Tidspunkt

Ifølge Hvalvik anslår de fleste forskere Matteusevangeliet for å være skrevet mellom år 70-90 e. Kr.⁵⁷ Ettersom jeg tror forfatter av Matteusevangeliet har gjort bruk av Markusevangeliet vil jeg anslå Matteusevangeliet er skrevet mellom 70-75 e. Kr. Med en ekspanderende kristendom, kombinert med bortgangen av kristne som hadde levd samtidig som Jesus, opplevdes trolig behovet for nedskrevne kilder større enn tiårene før.

Et argument mot en så tidlig datering er forutsigelsen av tempelets ødeleggelse i Matt 24,2 og lignelsen i kapittel 22,7 som en avspeiling av Jerusalems fall i år 70. Dette er grunnen til at mange forskere mener det ikke kan være skrevet før år 70.⁵⁸

Selv tenker jeg at slike utsagn godt kan skje før sin hendelse. Det finnes nok mennesker opp gjennom historien som har gjettest historiens gang riktig. At de vage utsagnene i Matteusevangeliet må være skrevet etter Jerusalems fall oppfatter jeg som et tynt argument. Også fordi Jesus ikke er spesifikk i sine beskrivelser i de nevnte bibelversene. Dette finner

⁵⁶ Hagner, *Matthew 1-13*, XLV.

⁵⁷ Reidar Hvalvik, Terje Stordalen, *Den Store Fortellingen: Om bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning* (Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1999), 212.

⁵⁸ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 14.

støtte hos Nolland, som påpeker at profetier i NT vil blant forskere anses for å være skrevet etter hendelsen og han kritisere en slik holdning.⁵⁹

William Hendriksen påpeker at avhengighet til Markusevangeliets datering har en svakhet, og det er at dette evangeliet ikke er enkelt å datere nøyaktig.⁶⁰ Hendriksen argumentere dog for en tidlig datering av Matteusevangeliet basert på særlig to argumenter. Matteus måtte hatt tilgang til gammeltestamentlige skriftruller, som var tilgjengelig i synagogene. Dermed må det være skrevet før den sterke adskillelsen mellom jøder og kristne tredde i kraft. Hendriksen sitt andre argument er Ireneus sitt utsagn om at Matteus skrev ned et evangelium på hebraisk mens Peter og Paulus forkynte i Roma. Slik daterer Henriksen det til før 63. e Kr.⁶¹

Selv om Hendriksen har et poeng med usikkerheten rundt nedskrivningen av Markusevangeliet, er jeg ikke enig med resten av hans konklusjon. To-kildehypotesen viser at Matteusevangeliet er delvis basert på Markusevangeliets oppbygging og må derfor ha kommet først. Markusevangeliet har støtte for å bli datert før tempelets fall.⁶² Om så Ireneus har rett og apostelen Matteus skrev et evangelium på hebraisk, er jeg overbevist om at det ikke er den oversatte versjonen vi har i dag grunnet mangel på lingvistiske tegn av en oversettelse. Jeg synes dog argumentet om lån av skriftruller i synagogene var interessant, men ikke avgjørende da de kunne vært skaffet på annet vis.

3.2.2 Forfatter

Brown viser til en akademisk debatt mellom forskjellige syn på evangelieforfatterens bakgrunn. I følge ham er omtrent tre fjerdedeler av forskerne enig om at forfatterens bakgrunn er en kristen diasporajøde, mens en fjerdedel støtter opp om en gresk forfatter.⁶³

Argumentene for en jødisk kristen forfatter er den flittige bruken av jødernes hellige skrifter, hvis bruk antyder at forfatter kan hebraisk og kanskje arameisk.⁶⁴ Eksempler er

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ William Hendriksen, *New testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Matthew* (Grand Rapid, Michigan: Baker Book House, 1973), 97.

⁶¹ James R. Payton, *Irenaeus on Christian Faith: A Condensation Against Heretics* (Cambridge, U.K: James Clark & Co, 2012), 56.

⁶² Robert H. Stein, *Baker Exegetical Commentary on the New Testament: Mark* (Grand Rapid, Michigan: Baker Academic, 2008), 12-15.

⁶³ Brown, *An Introduction to the New Testament*, 217.

⁶⁴ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, CLXXXIII.

genealogien i starten, parallellt til Moses, omtanke om ikke måtte flykte på sabbaten, autoritet til de som sitter på Mosestol og debattene med fariseerne.⁶⁵

Et vanlig argument som tas frem for en gresk forfatter er at det finnes feil i evangeliet som en jøde trolig ikke ville ha gjort. For eksempel er det ikke differensiering mellom fariseerne og saddukeerne i kapittel 16.⁶⁶

Den kirkelig tradisjon angir disippelen Matteus som forfatter av Matteusevangeliet. Dette baserer seg på et skriv nevnt over av biskop Papias fra Hierapolis. Majoriteten av forskere holder Papias utsagn for å være lite troverdig. Grunnen er at tekstvitnene vi er etterlatt med er greske og bærer ikke preg av en hebraisk eller arameisk oversettelse.⁶⁷

R. T. France har argumentert for at Matteus er en plausibel forfatter tross disse innvendingene. Først påstår han at forfatteren må ha vært en jødisk kristen, med interesse for jødernes hellige skrifter, rabbinisk argumentasjonsteknikk og beherske gresk godt. Dette på tross en syrisk palestinsk bakgrunn. France trekker deretter frem den omstendelige differensieringen mellom valuta og inkluderingen av tollere i evangeliet. Uten at det er noen sterke bevis, passer de godt på Matteus som skal ha vært tollere, men kan også passe på andre i Jesu omgangskrets.⁶⁸

Hagner fremmer en annen hypotese ut fra utsagnet til biskop Papias av Hierapolis. Hagners hypotese er, på bakgrunn av ordet «logia», at disippelen Matteus samlet en rekke læresetninger av Jesus som han skrev på hebraisk eller arameisk. Disse utsagnene kan vært særstoffet M eller deler av kilden Q. Stoffet knyttes til apostelen Matteus, men evangeliet vi har i dag ble satt sammen av noen etter ham.⁶⁹

Jeg synes at Hagner sin hypotese er mest sannsynlig. At en disippel av Matteus har satt sammen evangeliet på bakgrunn av de nevnte kildene angående Q-materialet. Svakheten med hypotesen er fravær av tegn på oversettelse. Jeg tror være et resultat av en idiomatisk oversettelse og at stoffet var omgjort til muntlige tradisjoner på gresk lang tid i forveien av evangeliets nedtegnelse. Flere lag meg gresk oversettelse har i løpet av perioden som muntlig tradisjon luket ut hebraisme.

⁶⁵ Hagner, *Matthew 1-13*, LXXVII.

⁶⁶ Hagner, *Matthew 1-13*, LXXVI-LXXVII.

⁶⁷ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 3.

⁶⁸ Richard T. France, *Tyndale New Testament Commentaries: Matthew* (Leicester, England: Inter-Varsity Press, 1985), 32-34.

⁶⁹ Hagner, *Matthew 1-13*, XLIV-XLVI.

3.2.3 Sted

Majoriteten av forskere anser Antiokia i Syria som skriftets opprinnelsessted.⁷⁰

Her er jeg enig med majoriteten av forskere. Tre kongruerende argumenter er presentert som en beviskjede for denne teorien.

Det første argumentet handler om demografi. Ifølge Rodney Stark bodde to tredjedeler av Romerrikets befolkning i de 31 største byene.⁷¹ Et argument som ikke taler direkte for Antiokia i seg selv, men Antiokia skiller seg ut som den mest sannsynlige byen fordi den ligger i riktig region og var den fjerde største byen i hele Romerriket med en estimert befolkning på 150 000.⁷² Michael H. Crosby påpeker at ordet *πολις*, er brukt 26 ganger i Matteusevangeliet til forskjell fra Markusevangeliets 8 ganger. Dette taler for et bymiljø.⁷³ Jeg finner det også mer sannsynlig at et teologisk miljø eksisterte i en by enn ute på landet.

For det andre reflekterer skriftets spenninger mellom jøder og kristne meget godt miljøet i denne byen. Menigheten i Antiokia startet med en demografi bestående av jødekristne. Josefus skriver om en jødisk gruppe av betydelig størrelse på den tiden i Antiokia.⁷⁴ Etter Jerusalems fall i år 70, med tapet av tempelet, vant den fariseiske retningen frem i synagogene. De jødiske kristne ble utestengt rundt år 85 e. Kr, som da var et nytt spennings toppunkt mellom de to gruppene.⁷⁵ Vi observerer samtidig at forfatteren legitimerer og tolker hendelsene ved å vise til jødernes hellige skrifter. Han bruker utvalgte ord for å ikke støte noen av jødisk opphav unødvendig, som for eksempel «Himmelriket» i Matt 4,17 sammenlignet med «Gud rike» i Mark 1,15.

Det tredje argumentet er at Matteusevangeliet trolig først ble tatt i bruk av biskopen av Antiokia, Ignatius, i rundt år 110 e. Kr.⁷⁶ Noen forskere regner dog at andre steder som Alexandria, Tyre eller Sidon, Jerusalem og Transjordan er mulige område for evangeliets tilblivelse.⁷⁷ Argumentene her hviler på at området er nevnt i evangeliet (3,5) og kjennskap til hebraisk, men dette er ikke et like solid argument som de som taler for Antiokia i Syria.

⁷⁰ France, *Matthew*, 27.

⁷¹ Rodney Stark, *Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome* (New York: HarperCollins Publisher, 2006), 60.

⁷² Rodney Stark, *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries* (New York: HarperCollins Publisher, 1997), 149.

⁷³ Michael H. Crosby, *House of Disciples: Church, Economics, and Justice in Matthew* (New York: Orbis Books, 1988), 40.

⁷⁴ Josephus Flavius, *Against Apion*, 2,39.

⁷⁵ Hagner, *Matthew 1-13*, LXXV.

⁷⁶ Hagner, *Matthew 1-13*, LXXV.

⁷⁷ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 18.

3.2.4 Sjanger

Hvilken sjanger evangeliene er, har vært diskutert en del. Raymond E. Brown trekker en parallell til et jødisk skrift fra det 1. århundret «*The Lives of The Prophets*». Her trekkes det frem fødsel, tegn, dramatiske hendelser, død og begravelse.⁷⁸ Han mener disse kan ha påvirket evangeliene. Brown kritiserer hypotesen at Matteus- og Lukasevangeliet ligner gresk-romerske biografier i den grad at datidens lesere ville forstå dem slik. Brown mener det finnes for mange avvik fra nevnt sjanger til å plassere dem der. Med avvikene mener han anonymiteten til forfatterne, den teologiske profilen og misjonsbefalingen.

Richard Burridge har skrevet boken «*What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*». Etter å ha sammenlignet dem med ti antikke gresk-romerske biografier, βίος, konkluderer han annerledes enn Brown:

The genre of βίος is flexible and diverse, with variations in the pattern of features from one βίος to another. The gospels also diverge from the pattern in some aspect, but not to any greater degree than other βίοι; in other words, they have at least as much in common with Greco-Roman βίοι, as the βίοι have with each other. Therefore, the gospels must belong to the genre of βίος.⁷⁹

En argumentrekke jeg mener støtter godt opp om βίος sjangeren, er hentet fra Stefan Gustavson. Han skriver at noen av kjennetegnene til βίος er 10 000-20 000 ord, ikke kronologiske, men begynner med fødsel eller offentlig inntreden og avslutter med personens død. Fortellinger og beretninger belyser viktige sider av hovedpersonen. 25-30% av verbene har hovedpersonen som subjekt og 15-30% står i taler eller utsagn av hovedpersonen. Disse trekke stemmer overens med evangeliene.⁸⁰

Min oppfatning er at kombinasjonene av Burridge argument om spennvidden i til den gresk-romerske biografisjangeren, Gustavson sin liste med kjennetegn som samsvarer mellom βίος sjangeren og evangeliene, samt at jeg synes det er mer sannsynlig forfatterne av Matteus- og Markusevangeliet har brukt en sjanger de var kjent med fra den gresk-romerske verden enn å at de fant opp en helt ny sjanger selv, gir den mest overbevisende hypotesen. Browns sitt argument om at evangeliene har særtrekk med teologisk innhold er korrekt, men jeg er også enig i at de teologiske særtrekkene er ikke store nok til å sette dem i en egen kategori. Βίος sjangeren i seg selv kommuniserer at forfatter fremmer budskapet hovedpersonen forkynnte og

⁷⁸ Brown, *An Introduction to the New Testament*, 102.

⁷⁹ Richard A. Burridge, *What Are the Gospels?: A Comparison with Graeco-Roman Biography*. 2nd ed. (Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 250.

⁸⁰ Gustavsson, *Skeptikerens Guide til Jesus* 1, 107-108.

idealet han demonstrerte med sitt liv. Samtidig må skrifter i denne sjangeren leses historisk, men ikke nødvendigvis som kronologisk historie angående rekkefølgen til hendelsene og utsagnene.⁸¹

Delkonklusjon

Jeg tror tidspunktet for nedskrivelsen av evangeliet trolig er mellom 70-75 e. Kr. Forfatteren av Matteusevangeliet var sannsynligvis en diasporajøde og elev av Matteus på grunn av skriftets tittel. Jeg tror han konstruerte skriftet etter sjangeren βίος, på bakgrunn av Matteus sine læresetninger, Jesus-fortellinger kjent i miljøet, Markusevangeliet og Q. Byen Antiokia i Syria tror jeg er stedet evangeliet ble nedskrevet.

3.3 De første tilhørernes bakgrunn

Hvem Matteusevangeliet var skrevet til er en uavsluttet akademisk diskusjon. Lenge har det vært tenkt at evangeliet ble skrevet til et bestemt miljø. Det samme miljøet skriftet ble til i. Ved å analysere Matteusevangeliet kunne forskerne på den måten rekonstruere miljøet rundt forfatteren til Matteusevangeliet. Hypotesen har ledet til flere forslag for hvordan lokalmiljøet til evangelieforfatteren kan ha sett ut. K. E. Stendahl mener evangeliet ble til i en skole sentrert rundt apostelen Matteus,⁸² Kingsbury mener evangeliets tilblivelse må ha skjedd i et etablert, konservativt, urbant lokalmiljø.⁸³ M. H. Crosby mener skriftet er skrevet for huskirker i Antiokia.⁸⁴ W. Carter har også sett for seg huskirker, hvis familier er preget av en liminal retning. Det vil si at de kristne familiene befant seg i en overgangsfase fra å leve på verdens vis til å leve på Guds vis.⁸⁵ G. N. Stanton som argumenterer for et lukket miljø som ligner en del på de jødiske diasporamiljøene med sekteriske trekk.⁸⁶ E. Schweizer argumenterer for et omreisende miljø preget av karismatikk.⁸⁷

⁸¹ Brown, *An Introduction to the New Testament*, 106.

⁸² Krister Stendahl, *The School of St. Matthew: And its use of the Old Testament*, 2nd ed. (Lund: CWK Gleerup, 1967), 29.

⁸³ Jack D. Kingsbury, "The Verb Akolouthēin ('To Follow') as an Index of Matthew's View of His Community", *Journal of Biblical Literature* 97 (1978): 56-73, 73.

⁸⁴ Crosby, *House of Disciples*, 40,42.

⁸⁵ Carter, *Housholds and Discipleship*, 19-20.

⁸⁶ Graham N. Stanton, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* (Edinburgh: T&T Clark Ltd. 1992), 106.

⁸⁷ Eduard Schweizer, "Observance of the Law and Charismatic Activity in Matthew", *New Testament Studies* 16 (1970): 213-230, 226.228.

På slutten av 90-tallet kom Richard Bauckham med et nytt syn. Han mente evangeliene ikke var skrevet til bestemte lokalmiljøer, slik som Paulus sine brev, men til de kristne generelt i det som da var den kjente verden. Dette betyr i hovedsak til jødekristne og hedningkristne i den gresk- romerske kulturen.⁸⁸

På grunn av oppgavens begrensning har jeg ikke hatt mulighet til å legge ut alle argumentene til nevnte forskere og vurdere dem i detalj. Bauckham skiller seg ut ifra de andre da han kritiserer en fellesnevner de andre har. Jeg har derfor tatt for meg hans argumenter. Tidligere i oppgaven har jeg argumentert for at evangeliene var skrevet i Antiokia. Dermed har jeg et ståsted som ligner og støtter opp om både Kingsbury, Carter og Crosby sine posisjoner. På bakgrunn av dette vil jeg drøfte hvem jeg tror var forfatterens første tiltenkt tilhørere.

Fellesnevneren Bauckham kritiserer er den underliggende hypotesen om at lokalmiljøet til hvert evangelium kan rekonstrueres ganske detaljert, på bakgrunn av en analyse av det enkelte evangeliet.⁸⁹ Hans hypotese er at forfatterne til alle fire evangeliene skrev med intensjon om at verkene skulle sirkulere. Dermed reflektere ikke evangeliene detaljer om lokalmiljøet det ble til i, men generelle trekk for kristne i Romerriket.⁹⁰ Han trekker frem tre argumenter for at denne hypotesen.

For det første er sjangeren en βίος. Forfattere av βίοι forsøkte å virke relevant for tilhørerne. Den intenderte tilhører var forestilt ut fra en generell bakgrunn, ikke en veldig spesifikk.⁹¹ Typen mennesker var fokuset hos βίοι forfatterne, ikke lokalmiljøet.⁹² Sjangeren gjør også verket så stort og omfattende, at det tvilsomt kun er myntet på et lokalmiljø.⁹³ Sammenlignet med et brev sier ikke denne sjangeren mye om lokalmiljøet skriftet ble til i.⁹⁴

Bauckhams andre argument beror på de jødiske skrftenes forbilde. Hellige jødiske skrifter og apokryfer sirkulerte i de jødiske miljøene. En metode det ville vært naturlig for de kristne å kopiere.⁹⁵

⁸⁸ Richard Bauckham, et al., *The Gospel for All Christians: Rethinking the gospel audience* (Grand Rapid, Michigan / Cambridge, U.K: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 1.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Bauckham et al., *The Gospel for all Christians*, 24.

⁹¹ Bauckham et al., *The Gospel for all Christians*, 28.

⁹² Bauckham et al., *The Gospel for all Christians*, 134.

⁹³ Bauckham et al., *The Gospel for all Christians*, 181-182.

⁹⁴ Bauckham et al., *The Gospel for all Christians*, 173.

⁹⁵ Bauckham et al., *The Gospel for all Christians*, 30.

I det tredje argumentet peker Bauckham på et hyppig reiseliv og brevkopiering blant kirkeledere i første halvdel av det 2. århundret.⁹⁶

Bauckham oppsummerer ved å fastslå at evangeliene ikke er historisk kontekstløse.⁹⁷

Evangeliet er skrevet med tanke på ulike individer og grupper boende forskjellige steder i den gresk-romerske verden.⁹⁸ Han mener vi kun kan finne generelle trekk for kristnes situasjon i Romerriket ut fra en analyse av evangeliene, ikke spesifikk kunnskap om lokalmiljøet til en evangelieforfatter.⁹⁹

De første to argumentene til Bauckham synes jeg er gode. Jeg tror sjangeren må tydeligere få påvirke hvordan vi leser skriftet. Dog kan vi ikke utelukke at skriftet kan belyse noen enkeltdetaljer i lokalmiljøet det ble til i. Trolig er disse blitt skrevet med generelle trekk og sannsynligvis er det ikke mange. At jødiske skrifter sirkulerte før evangeliene ble skrevet er også et sterkt argument ettersom forfatter av Matteusevangeliet trolig var jøde. Kirken hadde et lederskap bestående av jøder som hele tiden trakk linjer tilbake til hellige jødiske skrifter. Det er en simpel sannheten at gode ideer er verdt å kopiere. Tredje argumentet er etter min mening noe diskutabelt og risikerer anakronisme. At det var mye kommunikasjon i form av brev og reising mellom menighetene på 70-tallet, basert på mye kommunikasjon omtrent 50 år senere, mener jeg er for usikkert til å bli fastslått. Jeg tror det var betydelig mindre på 70-tallet enn på 130-tallet.

Bauckham har kommet med et viktig innspill som endrer hele debatten. Dog synes jeg hans konklusjon er for generell og kan bare si meg delvis enig. Jeg tror ikke forfatter av Matteusevangeliet hadde et så bredt spekter av den gresk-romerske verden som Bauckham påstår. Primært fordi jeg ikke tror det var like mye kontakt mellom kirkene i det 1. århundret som i det 2. århundret. Derfor mener jeg at forfatteren av Matteusevangeliet var mer preget av sitt lokalmiljø enn Bauckham beskriver. På den andre siden tror jeg ikke vi kan rekonstruere lokalmiljøet i detaljer, slik som gjerne var trenden blant forskere før Bauckham la frem sin hypotese.

⁹⁶ Bauckham et al., *The Gospel for all Christians*, 35.

⁹⁷ Bauckham et al., *The Gospel for all Christians*, 46.

⁹⁸ Bauckham et al., *The Gospel for all Christians*, 144-145.

⁹⁹ Bauckham et al., *The Gospel for all Christians*, 194.

Deloppsummering

Min oppfatning er at Matteusevangeliet sier noe om det lokale kristne miljøet i Antiokia. Da tenker jeg særlig på spenningene mellom de kristne jødene og jødene, samt at de kristne var organisert i huskirker. Likevel tror jeg skriftet sier mer om den generelle situasjonen til de kristne i Romerriket, da særlig jøde kristne i urbane strøk. Det er derfor min overbevisning at hvis man skal forstå de første tilhørerne av Matteusevangeliet, må man lære om viktige aspekter av livet for diasporajødene.

3.3.1 Den jødiske diasporaen

I dette delkapittelet har jeg kaste et kort blikk på situasjonen til jødene i Antiokia og generelt i diasporaen i århundrene før og i selve århundret Matteusevangeliet ble skrevet. Århundrene etterpå har jeg ikke vektlagt.

Antikkens Antiokia var et urbant senter i Syria. I følge Josefus fikk jødene rettigheter som borgere av Antiokia, i motsetning til jødene i byen Alexandria.¹⁰⁰ Det var også her den største konsentrasjonen av jøder utenfor Palestina oppholdt seg i det 1. århundret e. Kr.¹⁰¹

Under flere herskere fikk jødene ha egne lover i Palestina. Alexander Den Store gav jødene rett til å følge sine egne lover etter å ha inntatt landet.¹⁰² Antiokos III tillot i 3. århundret f. Kr. dette for jødene i Judea, Libya, Kypros og Egypt.¹⁰³ I Egypt er det blant annet inskripsjoner som forteller at jøder fikk bygget bønnehus i Alexandria.¹⁰⁴ Trolig var det forskjell fra diaspora til diaspora.

Ut fra det antikke materialet virker det altså som jødene tok del i de gresk-romerske byenes hverdagsliv kombinert med at de levde etter jødiske skikker og holdt store deler av tiden sammen med andre jøder. Bakgrunnen for segregeringen innad i byene var trolig et resultat av de mange lovene de fikk beholde. De fikk bygge, og samles, i synagoger. Der kunne de ordne opp i tvister seg imellom, i tillegg til å samles og tilbe. Dette kommer frem av et skriv av romeren Lucius Antonius, kopiert og nedskrevet av Josefus.¹⁰⁵ Vi leser også at de jødiske

¹⁰⁰ Flavius, *Against Apion*, 2.39.

¹⁰¹ Craig S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapid, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 41.

¹⁰² Josephus Flavius, *Jewish Antiquities*, 11.7.5.

¹⁰³ Flavius, *Jewish Antiquities*, 12.142. 150.

¹⁰⁴ William Horbury, David Noy, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 13,14,19.

¹⁰⁵ Flavius, *Jewish Antiquities*, 14:10,17.

rettighetene ble ønsket opprettholdt av flere romere.¹⁰⁶ Andre rettigheter gjaldt å få betale tempelskatt (4. Mos 18,21), holde sabbaten (2. Mos 20,8), holde matlovene (3. Mos 11), omskjærelsen (1. Mos 17,12), samt lovlig unnlatelse av samfunnets fellestilbedelse.¹⁰⁷ 2. Makk 6,1-2 viser imidlertid at det var på bakgrunn av godvilje hos herskerne denne tillatelsen gjaldt. Ikke på bakgrunn av gudstro eller fromhet.

Et interessant trekk blant diasporajødene var at de ikke tok avstand fra de greske skolene og den hellenistiske intellektuelle elites verden. De lærte seg gresk og sjangrene i den greske litteraturen. Collins og Harlow understreker at jøder hadde en tendens til ikke å skrive om de greske gudene, de greske krigene, eller annet i den hellenistiske kulturen. Heller brukte de de gresk-romerske rammene til å fremme sin jødiske arv. Arven hvor blant annet Abraham og Moses var de sentrale skikkelsene.¹⁰⁸ Et eksempel på dette er «*Exagogen*» av Esekiel, trolig skrevet av en jødisk forfatter som levde i Alexandria mellom 3.-1. århundret f. Kr. Han skrev Israels eksodus i den greske tragediens sjanger.¹⁰⁹ Jødernes historie ble jevnlig angrepet av den greske kulturelle eliten. Tacitus og Pompeius Trogus skriver to lignende versjoner av Israels eksodus, rundt 1. århundre e. Kr, der egypterne kastet Israelittene ut og slik renser landet for sykdom.¹¹⁰ Apion mente at Moses var en bedrager, en anklage uttalt i det først århundret e. Kr.¹¹¹ Disse og flere anklager ble forsøkt besvart av den jødiske intellektuelle eliten innenfor rammene av gresk-romersk kontekst og språk. Forfatter og tilhørere av Matteusevangeliet har trolig tenkt i samme baner.

Andre utfordringer for diasporajødene var å holde på sin identitet og samtidig la være å separere seg fra resten av befolkningen. Tobits bok nevner utfordringen rundt endogami i kapittel 6-8. «*Brev fra Aristeas*» viser at noen diasporajødene blandet sammen guder og gjorde Zevs og Jahve til den samme med forskjellige navn.¹¹² Antikke tekster vitner om at flertallet av diasporajødene holdt på sin jødiske identitet og tro uten særlig synkretisme, og samtidig etablerte seg i samfunnet de bodde i.¹¹³

¹⁰⁶ Flavius, *Jewish Antiquities*, 16: 6,6.

¹⁰⁷ Paul R. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 34.

¹⁰⁸ John J. Collins, Daniel C. Harlow, *Early Judaism: A Comprehensive Overview* (Grand Rapid, Michigan/Cambridge, U.K.: William Eerdmans Publishing Company, 2012), 103-104.

¹⁰⁹ Thomas D. Kuhn, "The Tragedies of Ezekiel", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 43 (2002/3): 5-12, 5-6.

¹¹⁰ Lousie H. Field., Meyer Reinhold, *Jewish Life And Thought Among Greeks And Romans: Primary Readings* (Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1996), 356; Tacitus, *Histories*, 5.3.1.

¹¹¹ Flavius, *Against Apion*, 2.145.

¹¹² Aristeas, *Letter of Aristeas*, Translated by H. ST. J. Thackeray (London: Macmillan & Co, 1904,) 8.

¹¹³ Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 142.

Apollonius Molon anklaget jødene for ikke å drive handel med dem, hvis gudssyn var annerledes.¹¹⁴ Andre igjen anklaget dem for å være tiggere, være talentløse mennesker som ikke hadde gitt menneskeheten noe verdt å nevne, samt for å være feige.¹¹⁵ Apion anklaget jødene for oppvigleri.¹¹⁶

Tross anklagene, latterliggjøringen og mistenkeliggjøringen av jødene, tiltrakk de seg også utenforstående. Josefus skriver at det var en del grekere i Antiokia som ble sympatisører for jødedommen.¹¹⁷ Tacitus skriver i det første århundre at de som konverterte til jødedommen også lot seg omskjære.¹¹⁸ De ble gjerne kalt «Dem som fryktet Gud» og vi finner et eksempel i Kornelius fra Apg 10,2. Tanken på at hedninger kunne slutte seg til ens tro var ikke fremmed for de jødiske kristne, men nå var premissene nye.¹¹⁹

Et trekk som går igjen i flere antikke tekster er romernes aktsomhet ovenfor messiasfigurer og de harde metodene som ble anvendt umiddelbart med preventivt formål. Et eksempel er en egypter som samlet en stor gruppe etterfølgere på Oljeberget. Landshøvding Felix responderer hurtig både med kavaleri og infanteri. Hærstyrkene gjorde kort prosess med egypterens tilhengere.¹²⁰ Det er klart at forkynnelsen av en Messias utgjorde en fare for de jødiske kristne blant romerne, da dette skjedde mellom Jesu død og nedskrivningen av evangeliet.

Tacitus gir Gessius Florus delvis skyld for utbruddet av den jødiske krigen.¹²¹ Da den jødiske krigen startet ble også diasporajødene angrepet i flere byer og det var kontinuerlig noe spenninger mellom jøder og grekere.

Jødedommen i det 1. århundret e. Kr. var preget av tre grupper.¹²² Selotene, en gruppe som fremmet troen på en Messiasfigur, hvis messiasfigur var krigersk og skulle drive Israels fiender ut så det lovede land atter en gang skulle styres av jødene.¹²³ Prestene, en gruppe som sentrerte seg rundt tempelet og tempelsystemet. De anså landene utenfor Israel som urent og uviktig. Siste gruppen var skriftlærde som holdt seg til tradisjonen rundt de overleverte

¹¹⁴ Flavius, *Against Apion*, 2.258.

¹¹⁵ Fieldman et al., *Jewish Life And Thought Among Greeks And Romans*, 394; Flavius, *Against Apion*, 2.148.

¹¹⁶ Flavius, *Against Apion*, 2.67-73

¹¹⁷ Josephus Flavius, *Judean War*, 7.3.3.

¹¹⁸ Tacitus, *Histories*, 5.5.

¹¹⁹ Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, 164.

¹²⁰ Flavius, *Jewish Antiquities*, 20.8.6.

¹²¹ Tacitus, *Histories*, 5.10.1.

¹²² Jacob Neusner, *The Way of The Torah: An Introduction to Judaism*. 7th ed. (Canada: Wadsworth Publishing Company, 2004), 14-15.

¹²³ Martin Hengel, *The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D* (Edinburgh: T&T Clarcck, 1989), 346, 350-351.

tekstene, Toraen, og den muntlige tradisjonen.¹²⁴ Disse ideene kjempet om hvem som definerte jødedommen. Etter tempelet falt i år 70 e. Kr. vet vi at den skriftlærde fariseeretningen vant frem. Jødene forstod seg og sin tid som en fortsettelse av Abrahams ætt og Guds folk.

På bakgrunn av de første tilhørernes situasjon kan vi anta noe av tankesettet majoriteten av de første tilhørerne møtte Matteusevangeliet med. Da tenker jeg på de jødiske kristne i Antiokia.

De jødiske kristne i diasporaen

Identitetsspørsmålet har nesten garantert florert da omstendighetene leder dem til å kombinere gresk-romerske-, jødiske- og kristne skikker. Tilhørerne har trolig vært vant med at en av arenaene identitetsspørsmålet ble utkjempet på med hedningene, var i skriftene til eliten som kunne skrive. Matteusevangeliet kan delvis ha blitt sett i dette lyset. Tilhørerne måtte også definere seg som annerledes fra de jødene som ikke trodde at Jesus Kristus var den lovede Messias. Samtidig ville de vise sine felles jøder at de hadde den samme bakgrunnen i Skriftene og at de kristnes vei var den riktige veien for Israel. Mildt sagt et havstykke med mange skjær skulle navigeres for de første tilhørerne av Matteusevangeliet.

Press fra flere kanter var hverdagsrealiteten. De forkyste en Messias, og det hadde romerske myndigheter historisk straffet da, romerne oftest forstod Messiaser som politiske opprørere og oppviglere. Mistenkeliggjøring og fordommer har trolig kommet fra de gresk-romerske innbyggerne da de kristne ikke deltok på de fellesreligiøse seremoniene. Jødene på sin siden ville ikke anerkjenne Messiasen de proklamerte og de har utvilsomt møtt verbal og sosial motstand fra den fronten. Jeg vil anta at de første tilhørerne av Matteusevangeliet allerede var vant til en situasjon der ikke alle svar var avklart, ikke alle var enig, og man kjempet for sin egen overbevisning i samfunnet man bodde i. Særlig sett i lys av situasjonen blant jødene med tre konkurrerende gruppene selotene, prestene og de skriftlærde. Jeg tror de jødiske kristne har hatt håp om ikke å falle i unåde hos romerne, på bakgrunn av at de som jøder tradisjonelt hadde hatt mange rettigheter i samfunnet.

¹²⁴ Neusner, *The Way of The Torah*, 18.

KAPITTEL 4

EKSEGESE - ANALYSE AV MATTEUS 28,16-20

I dette kapitlet har jeg eksekert perikopen Matt 28,16-20. Før jeg starter på perikopen har jeg belyst noen særtrekk ved Matteusevangeliet.

4.1 Matteusevangeliets særtrekk

Matteusevangeliet har flere særtrekk. På grunn av oppgavens begrensing har jeg kun inkludert tre i dette delkapitlet.

Et gjennomgående trekk ved Matteusevangeliet er at forfatter ikke forklarer ord eller skikker som i Markusevangeliet. Et eksempel på dette er forklaringen av «Forberedelsesdagen» som ikke tas med i Matt 27,62 til forskjell fra Mark 15,42.

Et annet trekk er den aktive bruken av sitater fra jødernes hellige skrifter (1,23; 2,6,18; 3,2; 4,15-16). John Nolland mener det er omtrent 70 sitater i tillegg til en mengde allusjoner og ekkoer.¹²⁵ Sitatene bekrefter en forhåndsetablert kristologi og understreker samt tolker den umiddelbare foregående fortellingen.¹²⁶

Et tredje særtrekk ved evangeliet er den omhyggelig bygde strukturen. Selv om det ikke har lyktes å finne et gjennomgående mønster for hele evangeliet som alle forskere er enig i, er det enkelt å dele evangeliet opp i fem taler.¹²⁷ Det har også to tydelige vendepunkt, 4,17 og 16,21 markert av Ἀπο τότε ἤρξατο ὁ Ἰησους, «Fra da av begynte Jesus». Tallene syv og tre dukker opp gjentatte ganger i evangeliet. Kiasmer og andre redaksjonelle litterære virkemidler er også tatt i bruk.¹²⁸

¹²⁵ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 29.

¹²⁶ Hagner, *Matthew 1-13*, lvi.

¹²⁷ France, *Matthew*, 60.

¹²⁸ Hagner, *Matthew 1-13*, lii.

4.2 Eksegese av teksten

4.2.1 Grunnteksten

16 Οἱ δὲ ἑνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, **17** καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν. **18** καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων· ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς. **19** πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, **20** διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.¹²⁹

4.2.2 Min oversettelse

16 Men de elleve disiplene reiste til Galilea, til fjellet Jesus hadde utpekt dem. **17** Og da de så ham tilba de ham. Men noen tvilte. **18** Og Jesus kom dem i møte mens han sa disse ordene: «Meg er blitt gitt all makt i himmel og på jord. **19** Derfor, mens dere går ut, disippelgjør alle folkeslag; dere døver dem til Faderens og Sønnens og Den Hellig Ånds navn; **20** dere lærer dem å holde alt det jeg har befalt dere. Og se! Det er jeg som er med dere, alle dager, inntil tidens fullendelse.

4.2.3 Utvalgte tekstvarianter og oversettelser

I vers 17

Αὐτῷ er satt inn i Codex Alexandrinus som i utgangspunktet er dette et sterkt vitne, men både Codex Sinaiticus og Codex Vaticanus utelater ordet. Ordet gir ikke ny informasjon, men gjør den tekstlige forståelsen litt lettere. Uten ordet er man mer avhengig av konteksten for å forstå setningen. Ettersom en vanskeligere skrivemåte vanligvis ligger nærmere forfatterens egen tekst, og på bakgrunn av de to sterke tekstvitnene nevnt over, sier jeg meg enig i NA 28s valg av å gjengi teksten uten αὐτῷ.

¹²⁹ Aland, K., Aland, B., Karavidopoulos, J., Martini, C. M., & Metzger, B. M., *Novum Testamentum Graece*. 28th ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), Mt 28:16–20.

Vers 18

En hel setninger lagt til på slutten av vers 18 i Codex Koridethianus, og i Peshitta, en syrisk oversettelse.¹³⁰ Dette tekstalternativet står svakt ettersom Codex Koridethianus er fra det 9. århundret og regnes for å være en tekst med ujevn kvalitet, og det er kun ett ikke-gresk vitne, hvis antyder en dårlig oversettelse eller feil i dokumentet som er kopiert. Det er også mulig at tillegget gjenspeiler en senere utviklet teologi som blir satt inn i etterkant for å fremheve ønsket tolkning. Uavhengig av grunnen til denne tillagte setningen i Codex Koridethianus og Peshitta, sier jeg meg enig i NA 28 som har valgt å utelate setningen, da det er sannsynlig at setningen er et senere tillegg i de nevnte tekstvitnene.

Vers 19

Βαπτίζοντες er i Codex Vaticanus og Codex Bezae Cantabrigiensis skiftet ut med βαπτισαντες. Det oppgis ikke hvilke tekstvitner som står for versjonen NA 28 har valgt. Forskjellen kan gi ulik teologi. Den nåværende versjonen, βαπτίζοντες, står i presens. Den andre, βαπτισαντες, står i aorist partisipp. Partisippets tempus viser relativ tid avhengig av det finitte verbet.¹³¹ Ergo, ettersom βαπτισαντες står i aorist skal versjonen i Codex Vaticanus og Codex Bezae Cantabrigiensis leses slik at rekkefølgen for dåp og opplæring i Jesu befalinger ikke er likegyldig, men at dåpen kommer først. Fra et misjonsteologisk perspektiv ville dette være en uvanlig ide. Fra et tekstkritisk ståsted er Codex Vaticanus en sterk kilde, men den står alene. At NA 28 ikke nevne hvilke tekstvitner som inneholder ordet NA har valgt, betyr vanligvis at samtlige andre tungtveiende tekstvitner har NA 28s valg. Faktum er at Codex Bezae Cantabrigiensis regnes for en upålitelig kilde da den har mange avvik taler til fordel for NA 28s valg og jeg er enig i deres valg om å bruke βαπτίζοντες i sin tekst.

¹³⁰ Καθὸς ἀπεστείλεν με ὁ πατὴρ καὶ ἡ ἀποστολὴ υἱας.

¹³¹ Ragnar Leivstad, *Nytestamentelig gresk grammatikk*. Ny utgave ved Bjørn Helge Sandvei. (Oslo: Universitetsforlaget AS, 3. utgave, 1996), 242-243.

4.2.4 Perikopens avgrensning

Denne perikopen er enkel å avgrense, da vers 20 er slutten av skriftet og har en selvskreven ramme.

Vers 16 danner introduksjonen til en ny seksjon ved konjunksjonen $\delta\epsilon$, hvis ord alltid står som nummer to i en ny setning på gresk. Ordet anvendes enten som en kontrast eller som fortsettelse.¹³² De fleste norske oversettelser tolker det som en kontrast ved å oversette ordet med «men».¹³³ Versene før er likevel det som tydeligst markere at vers 16 er starten på en ny perikope. Vers 11-15a handler om vaktene som var stasjonert utenfor graven til Jesus og samtalen deres med overprestene. Vers 15b runder historien av med en henvendelse til tilhøreren og forklarer rykte som har overlevd helt til tilhørers egen tid. Siden vers 16 introduserer helt andre karakterer, disiplene i Galilea og en ny setting, kan man med høy sannsynlighet slå fast at vers 16 er starten på en ny perikope.

4.2.5 Perikopens sjanger – en narrativ og en tale

Vers 16-20 utgjør en perikope som viser et annet særtrekk hos Matteus, en kort historie etterfulgt av en lengre del med Jesu ord.¹³⁴ Ulrich Luz mener perikopen tilhører en egen sjanger der Jesus trer uventet frem for disiplene. (Mark 16,14-18; Luk 24,36-49; Joh 20,19-23). Utover denne undersjangeren som er særegen for evangeliene, mener Luz man ikke kan sette perikopen i en bestemt sjanger. Jeg er delvis enig med Luz i at perikopen ikke kan settes i en egen sjanger da den er for tilfeldig sammensatt. I motsetning til Luz vil jeg ikke lage en undersjanger til evangeliene og kategorisere perikopen slik. Perikopen kan likevel beskrives som en narrativ med et tydelig budskap, hvis budskap er noen av de viktigste og mest handlingsaktiverende ordene Jesus uttaler i evangeliet.

4.2.6 Perikopens narrativ

Narrativen begynner med fokuset på disiplene i vers 16. Vers 17 er en overgang hvor fokuset rettes fra disiplene til Jesus ved de to ordene $\text{\textit{\iota}\delta\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu}$ og i vers 18a er Jesus

¹³² Frederick W. Danker et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, s.v. $\delta\epsilon$.

¹³³ Bibelen, Det Norske Bibelselskaps oversettelse, 2011, 1978-/85, 1930. Norsk Studiebibel 1998.

¹³⁴ Ulrich Luz, *Matthew 21-28: A Commentary. Hermenia* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 615.

hovedpersonen i teksten. Den konsise narrativen åpner for mange ubesvarte spørsmål; hva gjorde Jesus etter han hadde talt til dem? Hvordan gjenkjente de ham? Hvor var de? Disse og andre spørsmål blir ikke besvart.

Tilhørerne har trolig også sett referanser i evangeliet og til jødens hellige skrifter. Det faktum at det er de elleve som blir nevnt og ikke de tolv er en konsekvens av foregående hendelser som minner tilhører om at nå er det en ny tid, Judas og påskehistorien er over (Matt 26-27) og tilhørerne står på dørterskelen til en ny fase. To *ὁρος* skaper også assosiasjoner til evangeliets tidligere hendelser. Til fristelsen på fjellet (4,8), til Jesu undervisning i kapitel 5,1, til matunderet i 15,29 og forvandlingen i 17,1-9. To *ὁρος* kommer litt uforutsett på i narrativen, da vers 7-10 i samme kapittel ikke nevner noe fjell for stedet Jesus skulle møte disiplene. Fortellingen skaper også ekkoer til jødernes hellige skrifter. Et fjell der man mottar nye bud ved gudommelig åpenbaring gir raskt assosiasjoner til Moses på Sinai, hvis hendelse også var dørterskelen inn til en ny tid for Guds folk. Den korte narrativdelen i vers 16-18a sitt hovedpoeng er å kulminere i Jesu tale.

4.2.7 Perikopens tale

Jesu tale kan deles opp i tre deler. Vers 18a er en autoritetssetning, 19-20a er en befaling og 20b er et løfte.¹³⁵ Betydningsfulle ord er mange og for at kapittelet ikke skal bli for stort har jeg gjort et begrenset utvalg av de ordene jeg mener gir mest informasjon med tanke på oppgavens problemstilling.

Jesu makt og autoritet, *ἐξουσία*, er nevnt flere steder i evangeliet. I denne situasjonen høres et ekko fra kapittel 11,25 og 27, «Jeg priser deg, Far, himlenes og jordens Herre» og «Alt har min Far overgitt til meg». Utgangspunktet for befalingen er gitt og bindes så sammen med ordet *οὐν*.

Et annet ord som skiller seg ut er *ἐθνη*. Tidligere, i Matt 10,5, er disse nasjonene beordret unngått. Nå, i Matt 28, er det en ny tid, og planen Gud har for alle nasjoner åpenbares.

Løfte som avslutter Matteusevangeliet, *ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πασας τας ἡμερας*, «Jeg er med dere alle dager», blir også gitt i starten av evangeliet. I form av profetien som siteres etter at Josef

¹³⁵ Ulrich Luz har en lignende inndeling i *The Anchor Bible Matthew* 21-28, 615-616.

blir fortalt barnets navn i en drøm, Ἐμμανουήλ, Immanuel'. En profeti fra Jesaja 7,14. Slik trekkes en linje gjennom hele evangeliet og tilbake til Guds løfter i jødernes hellige skrifter.

Oppgavens viktigste ord, μαθητευσατε, er av stor betydning. Μαθητευσατε er det handlingsaktiverende ordet resten av befalingen strømmet ut fra. Et verb i imperativ form. Å døpe dem, βαπτίζοντες, å lære dem, διδασκοντες, og å gå, πορευθεντες står i partisipp, og er dermed avhengig av verbet μαθητευσατε, og forteller hvilke handlinger som utføres under disippelgjøring. Befalingen, målet og oppsummeringen av perikopen, er ikke primært å døpe eller å lære andre det Jesus har lært disiplene, men en å disippelgjøre alle folkeslag i visshet om Jesu kontinuerlige tilstedeværelse.

4.2.8 Utleggelse

Vers 16.

Nøyaktig hvilket fjell Jesus sier dette på er uvisst.¹³⁶ John Nolland antar det er samme fjell som Bergprekenen ble gitt grunnet referansen til læren i vers 20.¹³⁷ Luz trekker frem to andre muligheter basert på assosiasjoner til fjell i evangeliet. Det er Jesu tredje fristelse av djevlen i vers Matt 4,8 og transfigurasjonen i Matt 17,1.¹³⁸ For tilhørerne er alle tre mulige. Dog tror jeg Bergprekenen er sterkest assosiert på grunn av Nollands argument om læren som nevnes i vers 20 og læren i Bergprekenen. Plassen Galilea skaper et ekko av Matt 4,15 og Jesaja 8,23. «Hedningenes Galilea» og «Folkeslagenes Galilea» er hint for hva som snart blir sagt.

Vers 17.

Ordene ἐδιστασαν og ροσεκυνησαν har skapt debatt. Ned Stonehouse har argumentert for at det var mange til stede rundt hendelsen basert på frasen οἱ δε ἐδιστασαν.¹³⁹ Han mener at fordi tvil og tilbedelse står i kontrast til hverandre må det være noen andre til stede enn disiplene. Han medgår at de kanskje ikke er direkte motsetninger som vantro og tro, men vil ikke tilskrive

¹³⁶ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, 361.

¹³⁷ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 1262.

¹³⁸ Luz, *Matthew 21-28*, 621.

¹³⁹ Ned B. Stonehouse, *The Witness of the Synoptic Gospels to Christ: One volume combining The Witness of Matthew and Mark to Christ and The Witness of Luke to Christ* (Grand Rapid /Michigan: Baker Book House, 1979), 156.

ἐδίστασαν og ροσεκυννησαν til de samme personene.¹⁴⁰ Donald Hagner viser også at andre sliter med dette og deler disiplene i to der noen tilber og noen tviler, som Hill, Gundry og Fenton.¹⁴¹ Richard T. France oppfatter det ikke som motsigende, og mener setningen henviser til disipler som Thomas, som trenger lengre tid enn andre for å ta inn over seg den uvanlige situasjonen.¹⁴² Selv er jeg enig med France da ordet ἐδίστασαν er brukt kun en annen gang i NT, Matt 14,31 der Peter går på vannet og begynner å tvile. Louw Nida beskriver det blant annet som å ha to tanker i hodet på en gang. Meningen er ikke det samme som «Avvisning», men mer som «Usikkerhet».¹⁴³ Jeg tror noen av disiplene tvilte, fordi de hadde vondt for å tro sine egne øyne, men ikke alle. Også på bakgrunn av Nollands kommentar om at uttrykket «οἱ δε» alltid endrer subjektet i Matteusevangeliet.¹⁴⁴ De tvilende var trolig også tilbedende. Luz påpeker at ut fra gresken kan alle tvile og alle tilbe, men at det blir en mer normal forståelse av gresken hvis alle tilba og noen tvilte.¹⁴⁵ Det er viktig å forstå Matteusevangeliet først og fremst ut fra evangeliets egne premisser. Det er også mulig, som Albright og Mann skriver, at forfatteren visste om andre tradisjoner som Luk 22,36ff og Joh 20, 24ff og derfor skriver det inn i en veldig konsis form.¹⁴⁶ Slik som Matteusevangeliets forfatter har for vane. Jeg tenker dette er et plausibelt argument, men tror likevel ἐδίστασαν er der fordi det avspeiler en historisk virkelighet – noen av disiplene var usikker og tilba samtidig, mer enn et innspill fra en annen tradisjon.

Vers 18.

Vanligvis er andre som trår framfor Jesus,¹⁴⁷ men nå er det Jesus som kommer disiplene i møte. Hagner peker på hvordan Jesus ved dette ordet, προσελθων, forsoner de brutte relasjonen etter disiplenes fornektelse og frafall.¹⁴⁸

¹⁴⁰ Stonehouse, *The Witness of the Synoptic Gospels to Christ*, 179.

¹⁴¹ Donald A. Hagner, *Word Biblical Commentary: Volum 33B Matthew 14-28* (Dallas, Texas: Word Books Publisher, 1995), 884.

¹⁴² France, *Matthew*, 412.

¹⁴³ J. P. Louw et. al., *Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains*, s.v. ἐδίστασαν.

¹⁴⁴ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 1262.

¹⁴⁵ Luz, *Matthew 21-28*, 622-623.

¹⁴⁶ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, 361-362.

¹⁴⁷ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 1263.

¹⁴⁸ Hagner, *Matthew 14-28*, 886.

Ordene om all makt i himmel og på jord gir først og fremst assosiasjoner til Matt 9,6 der Jesus har mottatt makt på jorden til å tilgi synder.¹⁴⁹ Gjennom evangeliet har Jesus demonstrert denne makten på flere måter enn å tilgi synder, i lære, helbredelse, demonutdrivelse og å vekke opp døde (4,23). Han sendt også ut disiplene med denne makten (10,5). Nå, etter hans død og oppstandelse, er makten fullendt over hele kosmos.¹⁵⁰

Et siste poeng som kort kan nevnes er ekkoet av Daniel 7,13-14 som tilsynelatende får sin oppfyllelse i Jesu oppstandelse.

Vers 19.

παντα τα εθνη viser at nå er Jesu oppdrag utvidet til alle folkeslag og nasjoner. Hagner mener at Israel er utelukket i dette uttrykket, men at de er inkludert i 23,9 og 14.¹⁵¹ Jeg mener Israel er inkludert i dette uttrykket, nettopp på bakgrunn av at de høyst sannsynlig er inkludert i uttrykket brukt andre steder som 24,9,14 og 25,32. Dette finner støtte hos France, Nolland og Lutz.¹⁵² Oppdraget som gis i 28,18-20 er en utvidelse av det foregående etter mitt kjønn, både i demografi (παντα τα εθνη) og gjøremål (μαθητευσατε, βαπτιζοντες, διδασκοντες).

Μαθητευσατε gir assosiasjoner til de to andre gangene forfatteren bruker ordet. I Matt 13,52 omtales en skriftlærd som er disippelgjort av himmelriket. I Matt 27, 57 skrives det om Josef av Arimatea, en rik mann, at han var disippelgjort av Jesus. Jeg tror begge eksemplene minner tilhørerne om den nye situasjonen de befinner seg i. Hedningene er blitt et mål for misjon, de er ikke lenger kun utenforstående (10,5). Jeg vil også argumentere for at nettopp μαθητευσατε peker i retningen av jødene inkludering i uttrykket παντα τα εθνη på bakgrunn av Matt 13,52 og 27,57. Dette fordi begge tilfellene berører samfunnsgrupper blant jødene der Jesus tilsynelatende ikke fikk stor oppslutning. De religiøse lederne representert ved den skriftlærde i 13,52 og de rike representert ved Josef i 27,57, begge som disipler. Videre mener jeg versene viser at inkluderingen er på tvers av samfunnsklasser og sosial status. Den skriftlærde representerer gruppen Jesus har polemisert med gjennom hele evangeliet, og den rike Josef vekker assosiasjoner til den unge mannen i Matt 19,16-22, som ikke klarte å selge alt for å følge etter Jesus og står i kontrast til de fattige og prostituerte. France er av den

¹⁴⁹ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 1264.

¹⁵⁰ Luz, *Matthew 21-28*, 624.

¹⁵¹ Hagner, *Matthew 14-28*, 887.

¹⁵² France, *Matthew*, 414; Nolland, *The Gospel of Matthew*, 1265; Luz, *Matthew 21-28*, 641.

oppfatning at uttrykket *μαθητευσατε* krever personlig troskap til Jesus.¹⁵³ I følge Hagner er det å være en disippel først og fremst en som lærer, en elev og disippelskap er primært å følge etter rettferdigheten funnet i Jesu lære.¹⁵⁴

Jeg mener å vise personlige troskap, i en personlig relasjon, er et viktigere aspekt av ordet disippelgjøring, enn elevfunksjonen. Dette til tross for ordets tilknytning til *μαθητης* i betydningen «Elev». Grunnen er at disippelgjøring i tillegg til teoretisk kunnskap også inkluderer praktisk kunnskap, etikk og kultur. Læredelen, tross at det et betydelig element i disippelgjøring, blir en underkategori på lik linje med dåpen. I samsvar med den lingvistiske analyse i 6.2.6. Verbets forrang fremfor partisippets gjør at partisippet ikke er det viktigste selv om det beskriver et aspekt av handlingen. Jesus sa «Følg meg», ikke «Følg min lære» (Matt 4,19; 8,22; 9,9; og 19,21).

Nolland påpeker at disiplenes oppdrag nå blir tydeligere artikulert. Da de ble sendt ut i Matt 10,5-8 skulle de proklamere Jesu budskap om riket, helbrede syke og gi videre det de hadde mottatt. Nå understrekes det at de skal døpe, lære andre å holde Jesu lære, samt lære opp andre til å gjøre det samme. Andre skal disippelgjøres til å disippelgjøre disipler.¹⁵⁵ Edgar Krentz påpeker hvordan aorist imperativen (*μαθητευσατε*) skaper en forståelse av at disippelgjøringen haster.¹⁵⁶

Befalingen om dåpen kommer litt uventet da dåp er sterkest tilknyttet Johannes døperens aktivitet i evangeliet. Matteus utbroderer heller ikke hva dåpen innebærer.¹⁵⁷ Albright og Mann mener at dåpen åpner for en relasjon med Faderen, Sønnen og Den Hellige Ånd uttrykt ved ordene «døpt til», på engelsk «Baptised into».¹⁵⁸ Dette får støtte hos France.¹⁵⁹ De nevner også at dåpen i NT er todelt og består av både aktiv omvendelse fra den døptes side, hvor dåpen også impliserer tilgivelse, samt en aktiv bekjent tro på Jesus som Herre og Messias.¹⁶⁰ Luz trekker en linje til Jesu dåp hvor han oppfylte all rettferdighet i Matt 3,15, og disiplene følger sin Herre i dette.

¹⁵³ France, *Matthew*, 414.

¹⁵⁴ Hagner, *Matthew 14-28*, 886-887.

¹⁵⁵ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 1265.

¹⁵⁶ Edgar Krentz, "Missionary Matthew: Matthew 28:16-20 as Summary of the Gospel", *Currents in Theology and Mission* 31 (2004): 24-31, 28.

¹⁵⁷ Hagner, *Matthew 14-28*, 888.

¹⁵⁸ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, 362.

¹⁵⁹ France, *Matthew*, 415.

¹⁶⁰ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, 362-363.

Jeg er enig at dåpen impliserer tilgivelse basert på pakten i nattverden (26,26-29) da den enkelte døpes til Jesu navn og pakten i hans kropp og blod. Men jeg vil holde litt tilbake tonen om en veldig utviklet dåpsteologi hos de første tilhørerne, og tror at de første tilhørerne så på dåpen først og fremst som et steg inn i kirkelig medlemskap, hvis inkluderte tilgivelse. Dette har støtte hos Luz.¹⁶¹ På denne måten blir Matteusevangeliet tolket på Matteusevangeliets egne premisser, og man unngår å anvende teologihistorisk kunnskap og falle i en anakronistisk grøft.

En kommentar om den trinitariske formelen er nødvendig. Det er hevdet at den trinitariske formelen ikke er original på grunn av Eusebius sin sitering fra evangeliet der dåpsbefalingen kun er gitt i Jesu navn. Argumentene for en kortere dåpsformel i 28,19 er at avkortningen gir en bedre rytme i talen, samt at man viser til det høye fokuset på Jesu navn i oldkirken.¹⁶² France påpeker at det er ikke funnet tekstmateriale som slutter opp om variasjonen uten den trinitariske formelen, og at det derfor er mer sannsynlig at Eusebius sin egen forkortende måte å skrive på som er grunnen for denne uvanlige siteringen.¹⁶³ Jeg vet ikke hvor mye forkortende språk Eusebius hadde for vane å anvende, men i og med at han levde i begynnelsen av det 4. århundret, og det ikke er nevneverdige tekstlige varianter som støtter synet om en originaltekst uten den trinitariske formelen, anser jeg det som sannsynlig at Eusebius forkortet teksten.

Vers 20.

Slik jeg forstår verset viser utsagnet i 20a til to forskjellige konsepter. Både abstrakt kunnskap om riket, samt en sterk etisk levemåte. Etikken følger disippelgjøringen, dåpen og undervisningen som resulterer i en helhetlig levemåte. Dette har støtte hos France og han peker på at et slikt løfte som i 20b ofte fulgte kall i jødernes hellige skrifter, og at løfte må ses på som en nødvendighet for gjennomførelsen av kallet.¹⁶⁴ Akkurat slik tror jeg de første tilhørerne forstod løftet Jesus gir disiplene i 28,20. Jesu løftet om hans kontinuerlige tilstedeværelse må forstås som plattformen for oppdraget disiplene sendes ut på, og i løftet ligger kraften til å fullføre oppdraget.

¹⁶¹ Luz, *Matthew 21-28*, 631-632

¹⁶² Hagner, *Matthew 14-28*, 888.

¹⁶³ France, *Matthew*, 415.

¹⁶⁴ France, *Matthew*, 415-416.

En rolle som lærer har så vidt blitt hintet til i Matt 13,52, men nå befales disiplene til å innta en ny og mer omfattende lærerrolle. Nolland peker på at *τηρειν* har før brukt om de ti bud, og han mener Jesus legger sine ord over Moseloven, slik som i Bergprekenen, men at de skal etterleves med samme hengivenhet.¹⁶⁵ Luz hevder 20a viser forfatteren sin forståelse av kirken, hvis kirke har et tredelt fundament, kristologi, ekklesiologi og etikk. Han mener Jesu lære ble sett på som en mengde bud hvor det høyeste og første er det dobbelte kjærlighetsbud (Matt 22,37-40).¹⁶⁶

Deloppsummering

I denne perikopen reiser disiplene til fjellet Jesus utpekte. Her skjer et forsonende møte mellom Jesus og disiplene etter at disiplene rømte fra Jesus da han ble arrestert og korsfestet. Jesus erklærer at hans død og oppstandelsen er inngangsporten til en ny tid og at all makt ligger i hans hender. Derfor skal disiplene gå ut og disippelgjøre folkeslag til å disippelgjøre disipler, gjennom en personlig hengivenhet og relasjon til Jesus, dåp i den treenige Guds navn og gjennom etterfølgelse av Jesu lære, i samfunn med hverandre som kirken. I likhet med kallshistorier i jødernes hellige skrifter (1.Mos 12,1-3; Dom 6,11-16) gis disiplene et oppdrag fulgt opp av et løfte, i dette tilfellet Jesu kontinuerlige tilstedeværelse, og ut fra dette løftet og denne tilstedeværelsen er de kapable til å utføre oppdraget.

4.3 Teksten som Matteusevangeliets klimaks

Matt 28,16-20 er etter min mening evangeliets klimaks og kulmineringspunkt. To argumenter er presentert for hypotesen.

4.3.1 Struktur og innhold

Nolland skriver at Matteus brukte aktivt det litterære virkemiddelet kiasmer.¹⁶⁷ Et eksempel er i 27,57-28,20, der man finner en kiasme som jeg tror er intendert av forfatteren da den gir en fin veksling mellom de ulike karakterene.¹⁶⁸

Jesu død og begravelse, Matt 27,57-61.

¹⁶⁵ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 1270.

¹⁶⁶ Luz, *Matthew 21-28*, 634.

¹⁶⁷ Nolland, *The Gospel of Matthew*, 25.

¹⁶⁸ France, *Matthew*, 402.

Vakter blir stasjonert ved graven, Matt 27,62-66.

Den tomme graven og Den Gjenoppståtte, Matt 28,1-10.

Vaktenes rapport til overprestene, Matt 28,11-15.

Jesu møte med disiplene som levende og med makt, Matt 28,16-20.¹⁶⁹

Her ser man at Jesu oppstandelse kan tolkes som hovedpoenget og vendepunktet. I en slik kiasme kan også begynnelsen og slutten være hovedpoenget. Fordi kiasmen er kronologisk er Jesu død garantert ikke klimakset. Det kan argumentere for at oppstandelsen er et klimaks, men resultatet av oppstandelsen og den nye situasjonen blir først tydelig på slutten av den siste perikopen i evangeliet. Derav taler kiasmen for slutten som klimakset.

4.3.2 Oppfyllelse og innramming

I den siste perikopen blir flere temaer innrammet, stadfestet og oppsummert.

Oppdraget som gis i 10,5-15 til disiplene utvides i demografi og innhold. (28,19-20a). Jødernes hellige skrifers profeti fra Dan 7,13-14, blir oppfylt i perikopen, «Han fikk herskermakt, ære og rike så alle folk og nasjoner og tungemål skal tjene ham». Løfter om Guds nærvær blant sitt folk, som «Immanuel», rammer inn evangeliet i starten og her i slutten (1,23; 28,20).

Hintene tidligere i evangeliet om hedningenes plass i Guds plan blir stadfestet (2,1; 8,5-13; 15,21-28;). Hva det vil si å være en discippel oppsummeres i Jesu tale. Alle disse elementene taler for perikopen som evangeliets høydepunkt. Til slutt er det utsendelsen som karakteristisk nok oppfølges av et løfte, og det er min oppfatning at de fleste første tilhørerne ville ha sett på seg selv som fortsettelsen av denne utsendelsen, og deltakere i oppdraget og løftet, helt frem til της συντελειας του αιώνος.

¹⁶⁹ Lånt av Frances, *Matthew*, 402.

KAPITTEL 5

ORDSTUDIE - ANALYSE AV ORDET DISIPPELGJØRING I MATTEUSEVANGELIET

5.1 Disippel og disippelgjøring i Matteusevangeliet

Ordet *μαθητευω*, disippelgjøring, anvendes få ganger av NTs forfattere, fire ganger til sammen, tre av dem er i Matteusevangeliet. Ordet er innholdsrikt fordi det er et verb som tar opp i seg et substantiv. Det inneholder både en handling og et objekt, som vil si at handlingen er aktiviteten å gjøre en annen til disippel, eventuelt at man selv blir gjort til en disippel. For enkelhetsskyld anvender jeg handlingsdelen kun om det første perspektivet for resten av oppgaven, nemlig å gjøre andre til disipler. Objektet er det å være en disippel med det det innebærer.

I denne delen av oppgaven har jeg presentert, innenfor Matteusevangeliets rammer, ordene *μαθητης*, disippel og *μανθανω*, å lære, i tillegg til *μαθητευω*. Disse ordene er inkludert på grunn av deres tette lingvistiske og meningsbærende bånd til *μαθητευω*, samt på grunn av den sparsommelige bruken av begrepet *μαθητευω* i evangeliet.

Ordet *μαθητης* står i en særstilling og er blitt analysert grundigere enn de to andre. For det første fordi det dekker hele objektsdelen av ordet *μαθητευω* og slik forteller oss mye om begrepet. For det andre fordi *μαθητης* er mye brukt i Matteusevangeliet og slik gir oss innsikt i ordet, men også i den hellenistiske verden århundrene før Matteusevangeliets tilblivelse. I tillegg har det en ekvivalent i rabbinsk tradisjon århundrene etter Matteusevangeliet ble nedskrevet. Jeg har derfor undersøkt ordet historisk og konseptet *μαθητης* i gresk-romersk kultur og jødisk tradisjon århundrene før og frem til 1. århundret e. Kr. Dette for å belyse hvordan de første tilhøreren av Matteusevangeliet oppfattet begrepet *μαθητης*, som igjen definerer en betydelig del av hvordan de forstod *μαθητευω*. Jeg har også sjekket hvordan ulike ordbøker definerer ordet. Jeg har presentert begrepet i lys av den hellenistiske verden, deretter i den jødiske tradisjonen og til slutt har jeg foretatt en begrepsanalyse innfor Matteusevangeliets rammer.

5.2 Ordet disippelgjøring i tilhørernes kulturelle og religiøse omverden

5.2.1 Ordet i antikkens gresk-romerske kultur

Μαθητης er et ord brukt i den hellenistiske verden flere hundre år før evangeliet var nedskrevet. Det første eksempelet vi har er i Herodot i det 5. århundret f. Kr.¹⁷⁰ Fra Herodot til Diogenes Laertius som skrev i 3. århundret e. Kr, har ordets innhold vært i utvikling og blitt endret noe. Noen eksempler for å representere utviklingen er gitt.

Det første eksemplet er Platons «Republikken». I et av sine mest kjente arbeid bruker han ordet μαθητης flere ganger. Gjengitt i Wilkins sin bok står det: «And this is the chief reason why it should be our main concern that each of us, neglecting all other studies, should seek after and study (μαθητητης εστα) this things [the good]... (Republic 618. C. 2).»¹⁷¹

Det andre er fra Cratylus, igjen gjengitt av Wilkins:

I think you have not only investigated such matters yourself but have been taught about them by others. So if you have any better theory to propound, put me down as one of your pupils (μαθητων) in the course on the correctness of names (Cratylus 428. B. 4).»¹⁷²

I begge tilfeller handler ordet om å lære. Platon brukte μαθητη blant annet om å lære gymnastikk og dans.¹⁷³ Det ser ut som ordet også ble brukt generelt om en person i en læreprosess. Dette til forskjell fra Karl. H. Rengstorff som har gitt en definisjon i «*Theological Dictionary of the New Testament, Volume IV A-N*» hvor ordet må inneholde et forhold mellom elev og lærer.¹⁷⁴

Den andre måten μαθητη er blitt brukt på er som et begrep. Særlig to ulike begrep kan ordet μαθητη henviser til. Det første er en elev av sofistenes lære. Protagoras var sofist og den første som tok penger for undervisningen, noe Sokrates mente var forkastelig.¹⁷⁵ Eksempler på dette finnes i Gorgias 529 C. 6. og Sophist 233.B.6.¹⁷⁶ Det debatteres om begrepet kun brukes spesifikt om sofistenes elever, eller også av Sokrates og Platon sine elever. Rengstorff mener at μαθητης i antikken kun brukes om sofistenes elever.¹⁷⁷ Jeg har ikke tid til å gå inn på denne

¹⁷⁰ Gerhard Kittel, et al., *Theological Dictionary of the New Testament. Volume IV A-N* (Grand Rapids/ Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1967), Rengstorff, μαθητης, 415.

¹⁷¹ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 11.

¹⁷² Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 18.

¹⁷³ Platon, *Laws*, 28./796.c.

¹⁷⁴ Kittel, et al., *Theological Dictionary of the New Testament. Volume IV A-N*, Rengstorff, μαθητης, 416.

¹⁷⁵ Kittel, et al., *Theological Dictionary of the New Testament. Volume IV A-N*, Rengstorff, μαθητης, 420.

¹⁷⁶ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 13.

¹⁷⁷ Kittel, et al., *Theological Dictionary of the New Testament. Volume IV A-N*, Rengstorff, μαθητης, 417-419.

debatten noe nærmere, men viser til Sokrates bruk i Platons munn ovenfor. I dette eksempelet er Sokrates villig til å bruke begrepet om seg selv, en μαθητης, der det ikke kan forveksles med en sofist. Den brede bruken av ordet i Platons tekster taler for en bredere forståelse av ordet enn at det er et begrenset for sofistenes elever.

Μαθητη har også blitt forstått som noe mer enn en elev eller en person i en læreprosess. Wilkins kaller det en «adherent».¹⁷⁸ I Herodotus 4,77 brukes ordet om en skyter som blitt er en disippel av Hellas, της Ἑλλάδος μαθητης, og adopterer et religiøst ritual for guden Cyzicenes og gjennomførte senere ritualet i hjemlandet.¹⁷⁹ Slik ser vi at ordet μαθητης, ikke kun handler om å lære teoretisk kunnskap eller en ferdighet, men også tilsynelatende kan anvendes som et begrep på det vi kan kalle en tilhenger, en supporter, en hvis kunnskap er internalisert til en slik grad at personen blir en representant for det den er en tilhenger av. Rengstorf påpeker at man kunne være en disippel av noen som ikke lenger levde, og at det gjenværende disippelfelleskapet etter lærerens død trolig gjorde dette enklere.¹⁸⁰

Isokrates var en som levde på samme tid som Sokrates. Hans bruk av μαθητης er vid og betegner både en som lærer noe, en elev – dog ikke nødvendigvis en sofists elev, og en tilhenger. Dette er et av argumentene for Wilkins mot Rengstorfs oppfatning av μαθητης som et fastsatt begrep om sofistenes elever.¹⁸¹ Xenophon fra Athen død rundt 348 f. Kr. og var en student av Sokrates.¹⁸² Han anvendte μαθητης både for å beskrive en person som lærer noe, samt for å beskrive en person som er tilhenger av noen eller noe. Diodorus fra Sicilia levde ca. 80-20 f. Kr.¹⁸³ Han anvendte begrepet generelt om en som lærte noe og om noen som var en tilhenger av noe. Det spesielle med tilhenger konseptet Diodorus legger frem, er at begrepet tilsynelatende ikke rommer hvem eller hva man er tilhenger av. Det var opp til læren eller læreren å definere. Derimot er det en sterkere lærer-disippelrelasjon i μαθητης begrepet til Diodorus enn hos de som levde før ham.¹⁸⁴ Dio Chrysostom levde rundt 40-120 e. Kr. og er dermed en samtidige av Matteusevangeliets forfatter. Han bruker ordet på to måter. Den første er generelt om en som lærer noe. Den andre er et begrep som inneholder en tett relasjon bestående av læring, imitasjon, og overgitt etterfølgelse av en mester og hans lære. Plutark er

¹⁷⁸ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 13.

¹⁷⁹ Kittel, et al., *Theological Dictionary of the New Testament. Volume IV A-N*, Rengstorf, μαθητης, 416.

¹⁸⁰ Kittel, et al., *Theological Dictionary of the New Testament. Volume IV A-N*, Rengstorf, μαθητης, 416, 423.

¹⁸¹ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 31.

¹⁸² Kittel, et al., *Theological Dictionary of the New Testament. Volume IV A-N*, Rengstorf, μαθητης, 419.

¹⁸³ Thomas J. Sienkewicz, *Ancient Greece* (Pasadena, California: Salem Press, 2007), 328.

¹⁸⁴ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 35.

også en samtidig med Matteusevangeliets forfatter og levde mellom 46-120 e. Kr. Han brukte begrepet 43 ganger i sine skrifter og anvendte det på tre forskjellige måter. En som lærer noe generelt, en som lærte noe bestemt - om rettferdighet eller om gudene, og han brukte det om en som overgitt etterfulgte en stor lærer. Plutark sin verk viser godt hvilken retning ordet utviklet seg i. 28 av de 43 gangene bruker han ordet som et begrep om en etterfølger av en stor lærer. I 3. århundret e. Kr. ser vi dette er blitt ordets faste betydning.¹⁸⁵

Deloppsummering

På bakgrunn av utviklingen som kort er skissert ovenfor, ser vi at i tidlig hellenistisk tid ble ordet *μαθητης* brukt generelt om en som lærer noe. Ganske tidlig kunne det også bli brukt om en tilhenger av noen eller noe. Så utviklet ordet seg til også å være et begrep for elever, og oftest sofisters elever, dog ikke nødvendigvis dem. Videre i den klassiske hellenismen begynner begrepet også å inkludere en mester-disippel relasjon.

Århundret før og århundret Jesus levde i, har ordet utviklet seg til å bety tre forskjellige ting. En person i en generell læreprosess, elever som til en viss grad er institusjonalisert, og til et begrep om en overgitt tilhenger av en stor mester med en tett relasjon.

To århundrer senere er det kun sistnevnte alternativ som gjenstår. Vi kan dermed anta, på bakgrunn av Plutark sin bruk av ordet og dets utvikling, at det trolig var det siste alternativet de første tilhørerne av Matteusevangeliet forstod ordet som. Sett i lys av den gresk-romerske kulturen de levde i. Denne kulturen hadde dog ikke monopol på å sette forståelsesrammen for ordet, da de fleste tilhørere trolig også hadde jødisk opprinnelse.

5.2.2 Tilsvarende ord i jødisk tradisjon

I det gamle testamentet er det ikke et ord som helt tilsvarende *μαθητης*. Karl H Rengstorf konkluderer derfor med at konseptet, på lik linje med ordet, ikke er kjent fra jødernes hellige skrifter.¹⁸⁶ Selv om ordbruken riktignok ikke fins, er Wilkins noe uenig i at konseptet, forstått som en mester-disippel relasjon, også er fraværende.¹⁸⁷ Wilkins støttes av John McKenzie som er av den oppfatning at ordet *Limmûdh* i jødernes hellige skrifter, som Bibelen 2011

¹⁸⁵ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 41.

¹⁸⁶ Kittel, et al., *Theological Dictionary of the New Testament. Volume IV A-N*, Rengstorf, *μαθητης*, 427.

¹⁸⁷ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 77.

oversettes med «Disippel», skal forstås som en elev som tar hans lærers ord til seg og memorer det.¹⁸⁸ I senere rabbinisk litteratur vil ordene «Talmîdh» og «Limmûdh» være ordene som tydelig inneholder mester-disippel relasjoner. I jødernes hellige skrifter, før den rabbiniske tradisjonen, er «Talmîd» brukt kun én gang (1. Krøn 25,8). Her brukes ordet om noen som lærer musikk. I Bibelselskapets oversettelse 2011 er oversettelsen slik at man med en gang antar at det fantes mester-lærling forhold blant de 288 musikerne. Ifølge Wilkins er ordet egentlig best forstått uten dette konseptet. Dog heller at noen er instruktører, men dette kan like godt være lærdom overlevert mellom far og sønn innad i familien, ikke i et mester- og disippelforhold.¹⁸⁹ «Limmûdh» er brukt seks ganger i jødernes hellige skrifter og betydningen varierer noe. Bibelen 2011 har oversatt Jesaja 50,4 med «disipler» og dermed leses et konsept inn som ikke nødvendigvis er gitt ut fra grunntekstens ord alene. NRSV har «Teacher», NIV «Well-instructed» NKJV har «The learned». McKenzie forstår det slik at det fantes en disippelskole i Jerusalem for profetdisipler.¹⁹⁰ Disse var sannsynligvis kjent for Jesajas første tilhørere. Utfordringen med denne hypotesen er at en slik skole ikke er nevnt i jødernes hellige skrifter. Dette er en mulighet, men fordi vi ikke har noen bevis på at en slik skole eller slik praksis fant sted, til forskjell fra det vi kjenner til i NT og i rabbiniske skrifter, er ikke McKenzies hypotese sterk fundert. Wilkins drar en mer forsiktig konklusjon da han sier at «Limmûdh» trolig var en gjenkjennelig gruppe, kanskje kjent som «the taught ones», sentrert rundt Jesaja, i en relasjon der undervisning fant sted, hvis undervisning inneholdt blant annet tale og evnen til å lytte.¹⁹¹ Wilkins konklusjon er også basert på Jesaja sitt eiendomsuttrykk («disiplene mine») (Jes 8,16). Selv tror jeg Wilkins mer forsiktige fremgangsmåte enklere holder frem det vi kan vite, og en skole blir litt for spekulativt til å bygge teorien videre på. Uavhengig av om en skole fantes eller ikke er det klart at Jes 50,4 sammen med 8,16, impliserer en form for mester-disippel relasjon uten at vi kan slå fast større likhetstrekk mellom den og NTs μαθητης. Tre grupper står særlig frem i jødernes hellige skrifter som kanskje impliserer konseptet disippelskap, lignende det man finner i NT. Det er profetene, skriftlærde og vismennene.¹⁹² Dommerne kan være en eventuell fjerde gruppe. På grunn av oppgavens begrensning har jeg valgt å sette meg inn i profetene, da deres assistenter, profetdisiplene, tydeligere enn hos de andre trer frem i bibeltekstene (2.Kong 5,22). Av dem

¹⁸⁸ John L. McKenzie, *The Anchor Bible. Second Isaiah: Volume 20* (Garden City, New York: Doubleday & Company, inc, 1967), 116.

¹⁸⁹ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 46.

¹⁹⁰ McKenzie, *The Anchor Bible. Second Isaiah*, 116.

¹⁹¹ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 50.

¹⁹² Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 53.

er det to tilfeller som skiller seg ut, profetene rundt Samuel og profetene rundt Elisja. Jeg har begrenset meg til eksempelet med Samuel. Det skrives om profeter rundt Samuel i 1. Sam 10,5-10 og 1. Sam 19,20-24. Vi vet ikke om det er samme gruppe i de to tilfellene da det er for lite data til å si mye om dem med sikkerhet. Teoriene er flere, men alle står svakt da de bygger på et dårlig datagrunnlag. Rengstorf forstår dem som et laug av profeter, hvis profeter er aktive i sin tjeneste for Gud i Israel. De er ikke studenter av Samuel eller andre, men har som felles bånd Guds Ånd som virker i dem.¹⁹³ En annen hypotese er at profetene levde som nomader.¹⁹⁴ Wilkins mener de trolig anser Samuel som en mentor. Dog uten noen undervisning gitt at de er selvgående profeter, i likhet med Rengstorf sin beskrivelse. Wilkins mener man kan beskrive denne relasjonen som et disippelskap, innforstått at i gjeldene tilfellet er disippelskap uten undervisning.¹⁹⁵ Her er min oppfatning at Wilkins strekker disippelskapskategorien for langt. Slik jeg hittil forstår disippelskap inkluderer det en tettere relasjon og lærevillighet enn hva rådgivning fra en mentor av samme profesjon tilbyr. At vi ser en skisse av et mester-disippelforhold, noe som kan ha blitt bygd ut fra modellen mellom profetene og Samuel, kan jeg si meg enig i. I annen jødisk antikk litteratur er faktumet at man heller ikke her har funnet et tydelig tilsvarende begrep til μαθητης. Septuaginta, oversatt rundt 250 f. Kr. anvender ikke ordet og heller ikke apokryfene, hvis er skrevet mellom 250-50 f. Kr.¹⁹⁶ Et ord som kanskje inneholder konseptet til en viss grad er γραμματαις. Dog er ordet brukt om de som studerer Skriften.¹⁹⁷ Det relevante med γραμματαις, skriftlærd, er at det ble dannet en skole rundt 175 f. Kr.¹⁹⁸ Konseptet om utdanning utenfor familiene var dermed allerede til stedet hos de første tilhørerne av Matteusevangeliet. Utdannelsen før denne skolen var sannsynligvis for det meste innenfor familien.¹⁹⁹

De kildene som klarest viser hvordan den jødiske tradisjonen har påvirket de første tilhørernes forståelse av ordet μαθητης er skrifter fra Jesu samtid og forfatterens samtid. Philo var en diasporajøde som bodde i Alexandria mellom 20 f. Kr-50 e. Kr. og skrev på gresk.²⁰⁰ Han brukte μαθητης både generelt om en person i en læreprosess, men også som et begrep på

¹⁹³ Kittel, et al., *Theological Dictionary of the New Testament. Volume IV A-N*, Rengstorf, μαθητης, 428.

¹⁹⁴ Kyle JR. P. McKarter, *The Anchor Bible: I Samuel: Volume 8* (Garden City, New York: Doubleday & Company.inc, 1980), 328.

¹⁹⁵ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 56.

¹⁹⁶ Kittel, et al., *Theological Dictionary of the New Testament. Volume IV A-N*, Rengstorf, μαθητης, 427.

¹⁹⁷ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 95-96.

¹⁹⁸ Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Periode. Volume I* (Philadelphia: Fortress Press, 1974), 70.

¹⁹⁹ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 89.

²⁰⁰ David T. Runia, Giljon C. Albert C, *Philo of Alexandria: On Cultivation* (Leiden: Brill NV, 2013), XI.

en person som har gjennomgått undervisning i Skriften og holdt på å bli lært opp av Gud selv. En slik person lærte gjerne folket opp i Toraen samtidig.²⁰¹ Josefus var jøde og levde mellom 37-110 e. Kr. Han skrev på gresk og anvendte *μαθητης* femten ganger i det vi har av hans forfatterskap.²⁰² Josefus brukte begrepet ganske vidt. Han inkluderte et mester-disippelforhold, men da er innholdet i disippelskapet i stor grad definert av læren og læreren den enkelte fulgte. Læreren trengte ikke leve samtidig som disippelen. Ergo brukes *μαθητης* hos Josefus alltid bredere enn en student av Toraen eller en annen bestemt type lære. Dette er en forskjell fra den sterke tilknytningen begrepet hadde til sofistene på Sokrates sin tid. En forskjell fra evangeliene er den litt sterke intellektuelle tonen begrepet får hos Josefus, sterkere enn i NTs tekster.²⁰³

Andre disipler enn Jesus sine er nevnt i de fire evangeliene. Den første gruppen er disiplene til Johannes døperen. De var sentrert rundt aktiviteten til Johannes, og noen av dem ble de første disiplene til Jesus (Joh 1,35-40). Disse var tilsynelatende opptatt av pietistisk adferd og et rettferdig liv ovenfor Gud. Det kommer frem av deres tvister med andre angående rituelle praksiser, som dåp (Joh 3,25) og fasting (Matt 9,14).

Den andre gruppen med disipler som nevnes i NT er fariseernes (Luk 5,33). De skilte seg ut ved å studere den muntlige tradisjonen nøye, samtidig med Toraen. Begge ble tolket og forstått i henhold til fariseernes lære.²⁰⁴ *Μαθητης* er i disse situasjonene ikke brukt om en bestemt type kategori, tilsvarende det som kom ved den rabbinske tradisjonen. Dog viser det til en tett og hengitt relasjon til en lære, og muligens også en lærer (Joh 9,28).²⁰⁵

Deloppsummering

Det finnes ingen begreper i jødisk litteratur før det 1. århundre som tilsvare Matteusevangeliets bruk av ordet *μαθητης*. De nærmeste er «Talmîdh» og «Limmûdh». Konteksten begge ordene brukes i rettferdiggjør en hypotese om eksistensen av ulike læringsmodeller i profetmiljøene omtalt i jødernes hellige skrifter. Læringsmodeller som kan ha vært forløpere til mester-disippelforholdet, hvis ordet *μαθητης* i NT inneholder. Gitt dette var et slikt konsept sannsynligvis kjent for de første tilhørerne av Matteusevangeliet på

²⁰¹ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 104.

²⁰² Karl. H. Rengstorf, *A Complete Concordance to Flavius Josephus. Volume III A-II* (Leiden: Brill, 1979), 50.

²⁰³ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 115-116.

²⁰⁴ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, lxxvi.

²⁰⁵ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 107.

bakgrunn av deres kjennskap til jødens hellige skrifter som jøder. En hypotese jeg legger til grunn i min oppgave.

I forfatteren av Matteusevangeliet sin samtid var begrepet μαθητης også brukt av jødiske forfattere som skrev på gresk. Ordet brukes på tre måter. Om en person i en generell læringsprosess, om en person som er lært opp av en mester og underviser andre, samt om en person i et mester-disippelforhold der læreren, eller læren, definerer forholdet.

Jeg tror den jødiske historien har påvirket tilhørernes forståelse, og samtidens jødiske litteratur gir en pekepinn på hvordan det jødiske miljøet de hadde vokst opp i forstod μαθητης.

5.3 Μανθανω, μαθητης og μαθητευω i Matteusevangeliet

Μανθανω brukes tre ganger i Matteusevangeliet og er ifølge BDAG det å tilegne seg kunnskap eller ferdigheter gjennom instruksjon. Alternativt er det å få lærdom gjennom erfaring eller praktisk utøvelse.²⁰⁶ Louw-Nida understreker at det er lærdom tilegnet gjennom erfaring, instruks nevnes ikke som læringsmetode.²⁰⁷ LSJ beskriver det blant annet som å ta til seg en vane.²⁰⁸ Jeg tror den erfaringsbaserte lærdommen har forrang hos forfatteren av Matteusevangeliet.

Wilkins peker på at dette ordet fremmer læredimensjonen hos disiplene. Rengstorf mener derimot at læredimensjonen utelukkes, og at ordet anvendes for å understreke personlig hengivenhet til Jesu. På samme grunnlag mener han at ἀκολουθεῖν er kjennetegnet på en disippel, heller enn μανθανω.²⁰⁹ Kittle fremmer også ἀκολουθεῖν som et kjennetegn på disippelskap bestående av både et indre og ytre tegn på hengivenhet, eksempelvis i Matt 4,20.²¹⁰ Til tross for at Rengstorf og Kittle trolig har rett i at ἀκολουθεῖν kjennetegner disippelskap i NT, opplever jeg Rengstorf sitt argument at ordet fratar læredimensjonen i disippelskapet som svakt, da det ikke er noen klare motsetninger mellom å hengi seg til en person og etterleve hans undervisning. Selv tror jeg Louw-Nida sin vektlegging av den erfaringsbaserte lærdom kaster et godt lys over situasjonen da Jesus befaler disiplene å holde

²⁰⁶ BDAG, s.v. μανθανω.

²⁰⁷ Louw-Nida, s.v. μανθανω.

²⁰⁸ LSJ s.v. μανθανω.

²⁰⁹ “To Follow” BDAG, s.v. ἀκολουθεῖν;

Kittel, et al., *Theological Dictionary of the New Testament. Volume IV A-N*, Rengstorf, μανθανω, 406.

²¹⁰ Gerhard Kittel et al., *Theological Dictionary of the New Testament. Volume I A-D* (Grand Rapid/ Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1964), Kittle ἀκολουθεω, 213.

hans lære (28,19). Første gang ordet brukes, i Matt 9,13, handler konteksten om at fariseeren skal lære hva som virkelig er Guds vilje. I Matt 11,29 snakker Jesus til folkemengden om hvor de kan finne Guds vilje og fred. Den siste gangen ordet *μανθανω* brukes, i Matt 24,32, er det disiplene som befales av Jesus å forstå hans lignelsesfortelling. Alle gangene står ordet i imperativ og jeg forstår det slik at Jesus i disse tre tilfellene understreker den praktiske siden ved sin lære. Han befaler ikke disiplene, folkemengden og fariseerne å huske det han lærer bort som Guds vilje, men å lære og erfare Guds vilje ved å handle i samsvar med Jesu lære. Erfaringen gir en lærdom om Guds vilje som ikke kan komme ved en rent intellektuell studie av Jesu lære. Dette er et tema som Jesus nevner andre steder i evangeliet, for eksempel da han advarer folkemengden i Matt 23,1-3 mot å gjøre det fariseerne gjør, og samtidig ber den samme folkemengden om å gjøre det fariseerne sier. Jeg mener derfor at *μανθανω* understreker den praktiske utførelsen av Jesu lære.

Μαθητης er ifølge BDAG en person, involvert i en læreprosess gjennom undervisning, som for eksempel en elev. Alternativt kan det være en person som hele tiden assosieres med en annen person som har et pedagogisk rykte eller et tydelig sett med verdier.²¹¹ LSJ trekker frem lærling som en god oversettelse.²¹²

Μαθητης er brukt 71 ganger i Matteusevangeliet, langt flere enn i Lukas- (37) og Markusevangeliet (45).²¹³ To-kilde hypotesen, som jeg har behandlet tidligere i oppgaven og er grunnlaget for forfatterens innsamling av stoff, belyser kjennetrekke hos forfatteren av Matteusevangeliet. Et av dem er at han ofte spesifiserer situasjoner i Markusevangeliet. Der Markusevangeliet er litt utydelig når det referer til disiplene endrer Matteusevangeliet det til *μαθηται*.²¹⁴ Eksempler på dette er i Matt 16,21 til forskjell fra både Mark 8,31 og Luk 9,22 da Matteusevangeliet er tydelig på at det er til disiplene Jesus snakker. Et annet eksempel er når Jesus stiger opp i båten. Matteusevangeliet gjør det klart at det er disiplene som sitter sammen med Jesus i båten, til forskjell fra Markusevangeliet som henviser til disiplene ved å skrive «de» (Matt 8,23, Mark 4,35). Et trekk som går igjen i Matteusevangeliet er at de Tolv blir identifisert med *μαθηται* (Matt 13,10 til forskjell fra Mark 4,10). Det er antatt at forfatteren fører videre en tradisjon fra Markusevangeliet og tydeliggjør den.²¹⁵ Til forskjell fra

²¹¹ BDAG, s.v. *Μαθητης*.

²¹² LSJ, s.v. *Μαθητης*.

²¹³ Logos 7, *μαθητης*, Ordstatistikk.

²¹⁴ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 130.

²¹⁵ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 133.

Markusevangeliet forstår disiplene oftere Jesu lære i Matteusevangeliet. Et eksempel er Matt 16,5-12 og Mark 8,14-21. Wilkins mener disiplenes forståelse er ment å fremheve Jesu lære.²¹⁶ Dette mener jeg kan stemme godt overens med kristologien samt læreperspektivet som fremmes i Matteusevangeliet. Robert H. Gundry påpeker for eksempel at navnet Jesus blir satt inn 80 ganger i stoffet forfatteren av Matteusevangeliet henter hos Markusevangeliet, trolig både for lingvistisk tydeliggjøring, men også for å fremme fokuset på Jesus i teksten.²¹⁷ Forfatteren har også tilsynelatende utelatt μαθηται noen steder, dette fremhever Jesus (Matt 12,15-16 og Mark 3,6-7), som også er et typisk trekk i Matteusevangeliet ifølge Wilkins.²¹⁸ Forfatteren har en gjennomgående tendens til å tydeliggjøre språket og på den måten også oppnå teologiske implikasjoner.

Et viktig poeng med tanke på μαθητης er distinksjonen forfatteren gjør mellom dem og folkemengden, οἱ ὄχλοι. μαθητης er venner Jesus tar med seg i tjenesten (Matt 9,19), medarbeidere til Jesus (Matt 14,18), Jesu sanne familie (Matt 12,49-50), og er de som forstår hans lære (Matt 13,1). Folkemengden er dem som blir betjent (Matt 9,36-38; 14,15-19).

Disiplene med Peter i spissen, blir ikke fremstilt som idealmennesker i evangeliet, ei heller de som alltid tar feil. Både positive og negative sider vises av disiplene og det tegnes slik et nyansert bilde av dem.²¹⁹ Trolig er dette inkludert for å gi eksempler på disippelskap for tilhørerne, i tillegg til å gjengi den historiske situasjonen.²²⁰ I følge Wilkins kommer det frem at gjennom Jesu undervisning vil de vokse som disipler.²²¹

Μαθητευω er ifølge BDAG å bli en elev, underforstått at man blir en tilhenger av en lærer. Alternativt gjøre noen til elever ved blant annet å undervise dem.²²² Det støttes av LSJ.²²³ Louw-Nida fremmer kun perspektivet om å gjøre noen andre til disipler. I tillegg understrekes det at meningen ikke inkluderer makt eller tvang, men å overbevise eller overtale noen til å bli disipler.²²⁴

²¹⁶ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 143.

²¹⁷ Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literal and Theological Art* (Grand Rapid/ Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982), 136.

²¹⁸ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 155.

²¹⁹ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 133.

²²⁰ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 172.

²²¹ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 154.

²²² BDAG, s.v. Μαθητευω.

²²³ LSJ, s.v. Μαθητευω.

²²⁴ Louw-Nida, s.v. Μαθητευω

Μαθητευω er i NT brukt i Matt 13,53; 27,57; 28,19 og i Apg 14,21. Ordet er brukt annerledes i NT enn i antikke samtidstekster, hvis i samtidstekstene betyr «å bli eller være elev av noen».²²⁵ Ordet er konstruert ifra μαθητης og det er ulike meninger om ordet μαθητευω skal forstås som et motstykke til μαθητης, eller om det skal forstås som to ulike begrep om det samme konseptet.²²⁶ Albright og Mann har foreslått førstnevnte i sin kommentar til Matteusevangeliet. I Matt 27,57 argumenterer de for at forfatteren valgte nettopp ordet μαθητευω for å unngå forståelsen av Josef som en av Jesu sine disipler. De ønsker å fremstille Josef som en som er blitt undervist av Jesus, men ikke mer enn nettopp det. Derfor foreslår de også at Matt 28,19 kan oversettes: «Teach all nations».²²⁷ På bakgrunn av endringen fra Markusevangeliet, der Josef «ventet på Guds rike», mener Wilkins at forfatter av Matteusevangeliet har tolket Josef slik at han har akseptert Guds rike gjennom å ha blitt disippelgjort av Jesus.²²⁸ Benno Przybylski problematiserer Albright og Mann sin oversettelse av ordet videre ved å peke på oversettelsesproblemet man støter på når vers 19 står i sin kontekst. I 28,20 brukes nemlig ordet διδασκοντες, et partisipp som er avhengig av verbet μαθητευσατε. Å oversette begge ordene med «å lære» er ifølge Przybylski «not possible».²²⁹ Noe Albright og Mann tilsynelatende anerkjenner da deres endelige oversettelse av vers 19 blir «Therefore go and make disciples of all peoples».²³⁰ Przybylski mener det er vanskelig å skulle trekke en klar skillelinje mellom innholdet av verbet μαθητευω og substantivet μαθητης. Han peker på at begrepet μαθητευω aldri brukes om de tolv disiplene, men heller ganske bredt, og drar den konklusjon at verbet μαθητευω nettopp viser at disipler er mennesker generelt som har akseptert Jesu lære.²³¹

I dette tilfellet oppfatter jeg både Wilkins og Przybylski sine argumenter som sterkere enn Albright og Manns sine. Både fordi Albright og Mann ikke gjennomfører forslag sitt i sin egen bok, og fordi det gir mening at διδασκοντες og μαθητευσατε skal oversettes forskjellig i Matt 28,19-20, og fordi jeg oppfatter Albright og Mann sin frykt for å gjøre Josef til en disippel som merkelig. Særlig tatt i betraktning Josef sine risikofylte handlinger angående sitt eget rykte ved å ta ned kroppen til Jesus, svøpe og gravlegge den, som han gjør i Matt 27, 59-

²²⁵ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 160.

²²⁶ Wilkins, *Discipleship in The Ancient World*, 160.

²²⁷ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, LXXVII.

²²⁸ Wilkins, *Discipleship*, 161.

²²⁹ Benno Przybylski, *Righteousness in Matthew and his world of thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 110.

²³⁰ Albright et. al., *The Anchor Bible Matthew*, 361.

²³¹ Przybylski, *Righteousness in Matthew and his world of thought*, 110.

60. Jeg sier meg derfor enig med Wilkins og Pryzbylski, at Josef har akseptert Guds rike gjennom Jesus og er en disippel av Jesus.

Deloppsummering

På bakgrunn av dette forstår jeg μαθητευω i Matteusevangeliet som et verb som inneholder et substantiv. Verbet er at man disippelgjør en eller flere andre, da aldri med makt eller tvang. Disippelgjøring skjer gjennom undervisning, dåp, en bekjennelse fra disippelen sin side og imitasjon av sin mester, alt i en personlig forpliktende, hengiven relasjon. Μαθητευω er i NT kun brukt om disippelgjøring til Jesus og Guds rike.

Μαθητευω inneholder også ordet μαθητης. Å være disippel innebærer å følge etter en mester, og ha en hengiven og personlig relasjon til sin mester. Relasjonen er så tett at den kan kalles familie (12,50). Disippelen tar til seg teoretisk kunnskap så vel som kunnskap gjennom erfaring, ved å utføre mesterens lære. Disippelen representerer til enhver tid mesteren så lenge de ikke er på samme sted og disippelen har gitt seg til en livslang læreprosess. Han tjener andre mennesker sammen med sin mester, blir betjent av sin mester og tjener sin mester. Ordet er brukt både om Johannes' sine disipler (9,14) i tillegg til Jesu sine. Utover evangeliet er det mitt inntrykk at ordet formes mer og mer etter Jesu lære, og at de første tilhørerne har forstått ordet «disippel» nesten utelukkende som ekvivalent i betydning «Disippel av Jesus».

KAPITTEL 6

NARRATIV METODE - MATTEUS 28,16-20

I denne delen av oppgaven har jeg gjort en narrativ analyse av Matteusevangeliet 28,16-20. Med utvalgte virkemidler, de som etter mitt skjønn gir mest informasjon, har jeg også analysert evangeliet som helhet. Grunnen til at jeg ikke har analysert hele evangeliet med alle virkemidlene er oppgavens begrensning. Jeg har likevel anvendt noen virkemidler på hele evangeliet fordi jeg tror disse virkemidlene gir et oversiktsbilde, som igjen tilføyer den narrative analysen av Matt 28,16-20 viktig informasjon angående oppgavens problemstilling. Perikopen er ikke blitt lest som om den stod alene, men i sin sammenheng med resten av evangeliet. Jeg har gjort en helhetlig analyse, men mitt mål har vært å finne informasjon om disippelgjøring og den implisitte leser. Jeg har fulgt Mark Allan Powell sitt oppsett.²³² Strukturen deles inn i litterære virkemidler, hendelser, karakterer og settinger.

6.1 Litterære virkemidler

Powell presenterer fire forskjellige hovedvirkemidler, der hver av de har undergrupper. Det er forteller, evalueringsperspektiv, symboler og narrative mønstre.²³³

6.1.1 Forteller

Ethvert skrift har en implisitt forfatter og en implisitt leser. Teksten forutsetter selv en leser, og det er den implisitte leseren.²³⁴ På samme måte forutsetter teksten en forfatter, og det er den implisitte forfatteren. Den implisitte forfatteren bruker fortelleren og karakterene som litterære virkemidler blant annet til å gi evalueringsperspektivet.²³⁵ Fortelleren er troverdig i evangeliet, og er vanligvis spatial, temporal og psykologisk allvitende.²³⁶ Derimot vet fortelleren i evangeliet ikke hva som foregår i den åndelige sfæren, det røpes alltid av karakterer.

²³² Powell, *What is Narrative Criticism?*, 23-83.

²³³ Powell, *What is Narrative Criticism?*, 27-34.

²³⁴ John Paul Heil, "The Narrative Structure of Matthew 27:55-28-20", *Journal of Biblical Literature* 110, (1991): 419-438, 422.

²³⁵ Powell, *What is Narrative Criticism?*, 24.

²³⁶ Kingsbury, *Matthew as Story*, 33.

I 28,16-20 beskriver han disiplene psykologisk, tvilende, i tillegg til deres handlinger og Jesu ord. Et virkemiddel er at han opptrer i 3. person i teksten, mens Jesus gir en replikk i 1. person. Slik et virkemiddel skaper en nærhet til det Jesus sier, og tilhøreren opplever seg mer direkte tiltalt av Jesus selv om det er disiplene Jesus snakker til primært i fortellingen.

6.1.2 Evalueringsperspektiv

Det er hvilke verdier, normer og livssyn som etableres som de rette og som den implisitte leser bedømmer karakterene ut ifra.²³⁷ I Matteusevangeliet lar den implisitte forfatter karakteren Gud sette disse (1,18-23; 2,12,22-23; 3,15-17).²³⁸ Det han tenker er automatisk sant og rett. Guds vilje og hensikt etableres i starten av evangeliet, og fortsettes gjennom Jesus (4,17).²³⁹ Motsatt er Satans synsvinkel, som ikke er sant og rett (4,3). Å ville det mennesker vil er også å være på linje med det Satan vil (16,23).²⁴⁰ I Matteusevangeliet er det hovedsakelig dikotomien sant eller usant som er evalueringsperspektiver. Carter mener hoveddikotomien er rett eller galt.²⁴¹ Her mener jeg Powell sin kategori med sant og usant er mer punktlig ut fra bibeltekstene fordi rett og galt er per definisjon begreper som må baseres på andre kriterier, eksempelvis sannhetskriteriet. Carter har rett i at alle karakterene havner i kategorien der de er for eller mot Gud, bevisst som folkemengden (27,25), eller ubevisst som Pilatus (27,24).

Evalueringsperspektivet blir ikke selv dannet eller endret i Matt 28,16-20, men er allerede gitt på forhånd i evangeliet. Det er ut fra dette perspektivet den implisitte leseren bedømmer disiplenes handlinger og tanker. I 28,16-20 handler disiplene stort sett etter Guds vilje. Det forstår leseren da disiplenes handling er beskrevet som en lydighetshandling mot Jesus. De kommer til fjellet, som Jesus hadde utpekt, på bakgrunn av engelen og Jesu ord i 28,1-10. De tilber Jesus som en korrekt respons på at han er Gud og Jesus aksepterer dem som kvalifiserte til å være utsendinger på oppdraget hans. Tvilen som nevnes i 28,17 er det motsatte av Guds vilje. Slik oppfatter den implisitte leser disiplene som nyanserte og de blir et bilde på disipler som ikke er perfekte, men som likevel er akseptert på tross av at de enda kan kalles «Lite troende» (8,26). Evalueringsperspektivet i evangeliet blir også fremtredende ved

²³⁷ Powell, *What is Narrative Criticism?*, 54.

²³⁸ Powell, *What is Narrative Criticism?*, 48.

²³⁹ Warren Carter, *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist* (Massachusetts: Hendrickson Publisher, 1996), 130-131, 137-138.

²⁴⁰ Carter, *Matthew*, 145-146.

²⁴¹ David R. Bauer, *The Structure of Matthew's Gospel: A Study in Literary Design* (Sheffield: Almond Press, 1988), 69.

å ha Satan sin vilje som motstykke til Guds vilje. Perikopen berører denne siden ved at Jesus nå har fått all makt i himmel og på jord og slik er seirende over Satan, da Satan tidligere fristet han med alle jordens riker hvis Jesus falt ned og tilba ham (4,8-9).

6.1.3 Symboler

Powell deler inn i flere undergrupper. Geografien, det vil si «Fjellet» og «Galilea» vil havne i kategorien «Symbols of ancestral vitality», det vil si de bærer mening fra tidligere tekster, i dette tilfellet fra jødernes hellige skrifter. De samme symbolene havner også i kategorien «Symbols created by the implied author». Dette er symboler som skriftet selv skaper. Her kan inkluderes «Dåpen» og Jesu handling da han «Kom dem i møte». Andre symbolers betydning har jeg tatt opp senere i analysen, men dåpen skal kort nevnes her.

Det kommer litt uventet på den implisitte leser at disiplene skal døpe andre. Grunnen er at dåp hittil i skriftet er forbundet med Johannes døperen (3,6-7, 11), og er fraværende i Jesu egen tjeneste. Dåpen defineres ikke av Jesus nærmere bortsett fra at den skjer i den treenige Guds navn. Den symboliserer inngangen til pakten i Jesu blod (26,28).

6.1.4 Narrative mønstre

Dette virkemiddelet går ut på å se etter strukturer og organisering av setninger som brukes til å fortelle historien. To eksempler fra 28,16-20 er presentert.

Kontrastbeskrivelse anvendes i perikopen. De elleve disippelen står i kontrast til den ene som ikke vendte om etter å ha sviktet Jesus (27,5). Deres lydighet er kontrast til deres ulydighet fra forrige hendelse (26,56).

Autoriteten er et annet klimaks. I starten av evangeliet settes Jesus inn i en genealogi som viser autoritet fra stamfaren Abraham, gjennom kongelinjen til David og frem til Jesus (1,1-17). Vismennene fra Østen anser Jesus som gudommelig ved deres tilbedelse og som kongelig vist ved deres gaver (2,11). Disse linjene går gjennom evangeliet ved Jesu gudommelige autoritet til å helbrede, tilgi synder og kaste ut demoner (12,22), samt hans kongelige autoritet ved å være Messias (16,16) og skal sitte ved Guds høyre hånd (26,64). I tillegg kan det virke som Jesus besitter en karismatisk autoritet, da han lærer folk og de er overveldet av hans lære og uttrykker at hans autoritet skiller ham fra alle de andre lærerne (7,28-29). Uavhengig av

hvordan man vil dele opp de ulike type autoritetene, blir alt samlet som et klimaks i Jesu åpningssetning i 28,18b.

Bauer mener at «Gud med oss» er et klimaks og begrunner det med Matt 1,23, at Jesus gikk blant folk, og at Jesus indikerer disiplene skulle være med ham i den eskatologiske tiden (26,29).²⁴² Jeg synes her Bauer drar det for langt. «Gud med oss» er en innramming av evangeliet med 1,23 og 28,20. Εἶμι er, i 28,20, verbet «å være» og står i 1. person. Oversettes «jeg er». Εγώ er det personlige pronomenet «Jeg» og er syntaktisk i setningen overflødig. En slik overflødighet understreker et poeng, i dette tilfellet hvem som er med disiplene alle dager, «jeg», Jesus. Derav min oversettelse «Det er jeg som er med dere».

6.2 Hendelse

Sammen med karakterer og settinger utgjør hendelsene plotet i fortellingen, ifølge Powell.²⁴³ Plottet er primærfortellingen i historien. Skjelettet som resten av de litterære virkemidlene bygges rundt. En hendelse består hovedsakelig av struktur, rekkefølge, tidsintervall, hyppighet, årsakssammenheng og konflikt. Flere av disse kan igjen deles opp i undergrupper.

6.2.1 Struktur

Flere forsøk er gjort på å gi Matteusevangeliet en struktur. En konsensus er ikke nådd enda, heller ikke innenfor narrativ analyse.²⁴⁴

I denne analysen har jeg brukt Chatman sin ide om noen kjerneepisoder som driver historien fremover.²⁴⁵ Hovedsakelig fordi den antikke BIOS sjangeren viser seg oftest å ha en episodisk oppbygning.²⁴⁶ En slik struktur til evangeliet er det heller ikke konsensus om.²⁴⁷ Kingsbury har foreslått en tredeling av evangeliet.²⁴⁸ Selv opplever jeg den som for grov. Frank Matera har delt evangeliet inn i seks kjerneepisoder med påfølgende satellitter.²⁴⁹

²⁴² Bauer, *The Structure of Matthew's Gospel*, 124-127.

²⁴³ *What is Narrative Criticism?*, 35.

²⁴⁴ Warren Carter, "Kernels and Narrative Blocks: The Structure of Matthew's Gospel", *The Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992): 463-481, 464-465.

²⁴⁵ Seymour Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film* (Ithaca/London: Cornell University Press, 1978), 53-56.

²⁴⁶ Carter, "Kernels and Narrative Blocks", 466.

²⁴⁷ William Varner, "A Discourse Analysis of Matthew's Nativity Narrative", *Tyndale Bulletin* 58 (2007): 209-228, 213.

²⁴⁸ Kingsbury, *Matthew As Story*, 2.

²⁴⁹ Frank J. Matera, "The Plot Matthews Gospel", *The Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987): 233-253, 244-245.

Warren Carter har etter min mening gitt en bedre inndeling. Vurdering min er basert på Powells beskrivelse av kjerneepisoder som episoder som setter retning for den store fortellingen.²⁵⁰ De kan ikke utelates i fortellingen uten at den bryter sammen. Satellitter er påfølgende episoder som beriker og beskriver hvordan valgene i kjerneepisoden gav utslag. De kan utelates i fortellingen, men fortellingen mister litt substans.²⁵¹

Carters inndeling:

1. 1,18-25 (1,1-4,16) På Guds initiativ sendes Jesus.
2. 4,17-25 (4,17-11,1) Jesus er Guds frelsende nærvær på jorden manifestert. Ved sin offentlige tjeneste forkynner og helbreder han.
3. 11,2-6 (11,2-16,20) Jesu handlinger viser at han er sendt fra Gud og Israel må velge om de forholder seg til ham som Messias eller ikke.
4. 16,21-28 (16,21-20,34) Jesus forteller sine disipler om Guds hensikt med hans komme, inkludert hans død og oppstandelse, og som videre får betydning for disiplenes etterfølgelse av Jesus.
5. 21,1-27 (21,1-27,66) Jesus ankommer Jerusalem, eskalerer konflikten med de religiøse lederne og blir henrettet av dem, folket og romerne.
6. 28,1-10 (28,1-20) Guds frelsesplan ble ikke ødelagt, men gjennomført. Jesus forsones med disiplene og gir dem misjonsbefalingen.²⁵²

Jeg avviker fra Carter på forståelsen av det siste kjernematerialet. Matt 28,16-20 mener han er en oppsummering av episode 6. Jeg er ikke helt enig da jeg mener perikopen ikke bare avrunder episoden med oppstandelsen i 28,1-10 som en epilog, selv om den gjør det også. Matt 28,16-20 er klimakset til hele evangeliet. I denne perikopen løses hovedplottet, Guds frelsesplan for menneskene, underplottet med disiplene, oppfyllelsen av jødernes hellige skrifter og sender tilhøreren inn i en ny situasjon.²⁵³ Matt 28,16-20 er ikke bare avrundingen på en episode, slik som de andre episodenes siste satellitter. Den er samtidig en ny kjerneepisode, og sammen med apostlene og kirken, er den faktiske tilhøreres liv satellittene til denne kjerneepisoden.

²⁵⁰ Mark A. Powell, "Toward a Narrative-Critical Understanding of Matthew", *Interpretation* 46 (1992): 341-346, 344.

²⁵¹ Powell, *What is Narrative Criticism?*, 36.

²⁵² Carter, "Kernels and Narrative Blocks", 473.

²⁵³ Carter, "Kernels and Narrative Blocks", 479.

6.2.2 Kjernestoff

Perikopen er avslutningen på episode 6 av Carters inndeling og skriftet som helhet.²⁵⁴ Som tidligere nevnt både oppsummerer perikopen episoden, og fungerer som klimaks for Matteusevangeliet. Fordi 28,16-20 bringer inn et nytt element i fortellingen, disiplenes universale oppdrag, kan episoden anses som en ny kjerneperikope der tilhørernes personlige fortellinger blir satellitter. Slik jeg forstår episoden har den derfor en dobbeltfunksjon som narrativ, den fungerer som en oppsummering til kjernen som starter i 21,1-11 og fungerer som starten på en ny. Uavhengig av en slik definisjon på perikopen, har den en åpen avslutning.

6.2.3 Rekkefølge

Perikopen har en kronologisk rekkefølge på sitt stoff med et unntak. I 28,20 forekommer en mikset prolepse.²⁵⁵ Det vil si en hendelse som starter i fortellingen og strekker seg utover fortellingens tidsramme, det vil si etter Jesu tale og Matteusevangeliet er ferdig. I dette tilfellet disiplenes oppdrag, da deres livshistorie er en fortsettelse på Jesu historie i kraft av Jesu løfte om sin kontinuerlige tilstedeværelse.

6.2.4 Tidsaspekter

Tidsaspekter er ulike forhold mellom diskurstid og fortellingstid. Det vil si den implisitte leseres tid og karakterenes tid. Den implisitte forfatter bruker ofte dette som et virkemiddel for å understreke om en hendelse er viktig eller uviktig til den sentrale delen av historien. Viktige hendelser er oftest preget av balansen nær eller lik diskurstid og fortellingstid.²⁵⁶

Vers 16 består av en oppsummering, altså tiden disiplene reiste fra Jerusalem til fjellet. Reisen oppsummeres i en setning til tross for en flere dagers lang reise og ergo er ikke reisen viktig.

Det forekommer også en pause i perikopen. En pause er når fortellingstiden stopper opp og diskurstiden fortsetter.²⁵⁷ I vers 17 tilber disiplene Jesus. Fortelleren stopper opp så han kan gi ekstra informasjonen (noen tvilte), til den implisitte leseren.

²⁵⁴ Carter, "Kernels and Narrative Blocks", 473.

²⁵⁵ Alan R. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983,) 57.

²⁵⁶ Powell, *What is Narrative Criticism?*, 38.

²⁵⁷ Chatman, *Story and Discourse*, 68.

Vers 18b-20 havner innenfor det narrative metode kaller «scene». Det vil si at fortellertiden og diskurstiden går omtrent like fort.²⁵⁸ Virkemiddelet brukes for å fremheve noe viktig. I taler, slikt vårt tilfelle er, kan dette ikke unngås.

Ved hjelp av dette virkemiddelet oppdager man at perikopen har et indre klimaks. Vers 16 går raskt i diskurstid, men dekke lang fortellingstid. Vers 17 det sammen, men nå er de tidsintervallene betydelig nærmere hverandre. I vers 18 når Jesus kommer mot dem og begynner å snakke, skjer overgangen til en lik tid mellom fortellingstiden og diskurstiden. Slik er talen i slutten det viktigste i perikopen.

6.2.5 Hyppighet

Hvor ofte noe nevnes eller gjentas sier noe om hendelsens relevans i teksten. De fleste er rapportert en gang. Slik brukes gjentakelse til å understreke et poeng. Unntaket er hvis noe ofte beskrives likt og mønsteret brytes ved et nytt ord eller vending. Begge deler finner sted i perikopen på bakgrunn av resten av skriftet.

Ordet «Fjell» er nevnt flere ganger i evangeliet og har en del betydning. Jeg har skrevet om dette under delkapittel 8.4.2. Faderen og Sønnen har jevnlig vært nevnt i evangeliene. Far er Gud, som Jesus lærer disiplene å be til (6,8-9), og den Jesus selv ber til og vender seg til (11,25-30; 26,39). Den Hellige Ånd er også nevnt flere ganger (1,18; 3,16; 12,28,32). Mange av disse gangene er det funksjonen til Den hellige Ånd som er tydeligst. Enten ved Jesu unnfangelse eller ved demonutdrivelse. I 28,19 kommer Den Hellige Ånd som person tydeligere frem, og det blir klart for den implisitte leseren at han må forholde seg til Den hellige Ånd som person like mye som hva Den hellige Ånd gjør.

Av eksempler som bryter med det tidligere mønsteret er uttrykket «De elleve» og ikke «De tolv» nytt i narrativen (10,1). Ordet minner den implisitte leser på at Judas har begått selvmord (27,5). Et annet er disiplenes tilbedelse av Jesus. Det skjedde en gang før i båten da Jesus stillet vinden (14,33). Og da kvinnene møtte den oppstandene Jesus (28,9). Dette er de eneste tilfellene i evangeliet Jesus mottar tilbedelse, trolig med et unntak og det er da vismennene falt på kne foran Jesus. Det var ikke en bønnfallende handling (som i 17,14), men en tilbedelseshandling.

²⁵⁸ Powell, *What is Narrative Criticism?*, 38.

6.2.6 Årsakssammenheng

Det er flere årsakssammenhenger i perikopen. To typer nevnes. Den første er på bakgrunn av hva som har skjedd før. Den andre er innad i perikopen. Jesu tale bygges opp gjennom virkemiddelet årsak og effekt.

Perikopen er en effekt av årsakshendelsen i 28,1-10 der Jesus står opp fra de døde. Disiplene kommer til fjellet fordi Jesus gjennom kvinnene ba dem møte ham i Galilea (28,10). Disiplene tilber Jesus i effekt av hans profetiske ord om sin egen død og oppstandelse som er oppfylt (16,21; 20,17-19). Altså, en effekt av noe som har skjedd før.

Årsaken til misjonsbefalingen er at Jesus har fått all makt, all autoritet, i himmel og på jord. At han har mottatt autoritet er årsaken for utsendelsen av disiplene på det verdensvide oppdraget. Altså en årsak-effekt innad i perikopen.

6.2.7 Konflikter

I Matteusevangeliet er det tre hovedkonflikter, mellom Gud, representert gjennom Jesus, og Satan, mellom Jesus og de religiøse lederne, og mellom Jesus og disiplene.²⁵⁹

Konflikten mellom Jesus og disiplene går ut på at disippelen ikke forstår Jesu undervisning (19,13-14), tviler på ham (28,18), og forsøker å få ham vekk fra målet hans om å tjene gjennom å lide som deres mester og Israels Herre (16,22). Det verste som kan skje er at disiplene forlater Jesus. Det er også det som skjer i 26,56, 69-75.

I perikopen skjer det en forsoning mellom Jesus og disiplene (28,18). Her erklæres også forsoningen mellom hedningene og Gud. Ikke før nå er det klart at de er ønsket inn i Guds rike, til og ha en personlig relasjon med Gud gjennom Jesus som Jesu disipler. Til tross for hint i løpet av evangeliet (8,5-13; 15,21-28). Det skjer også en forsoning med Israel, som er inkludert i uttrykket «alle nasjoner», og Gud. Det skapes en ny enhet mellom hedningene og jødene ved at de alle nå skal disippelgjøres.

²⁵⁹ Kingsbury, *Matthew As Story*, 3.

6.3 Karakterene

Karakterer er nært tilknyttet hendelsene. Hendelser viser sider av karakterene og karakterene er bestemmende for hendelsenes utspill.²⁶⁰ Foruten å etablere plottet er karakterens funksjon å forme tilhørers evalueringssynsvinkel, skape empati, sympati eller antipati i tilhøreren og utfylle en spesiell rolle i fortellingen.²⁶¹ Karakterer har ofte kjennetrekke og de kategoriseres som flate eller runde.²⁶² De flate karakterene endrer seg ikke eller viser kun en side. De runde karakterene viser flere forskjellige sider og endrer seg ofte utover fortellingen. Grupper kan opptre som enkeltkarakterer, eksempelvis de religiøse lederne.

6.3.1 Ulike karakterer

Jesus er god og sann, hans ord og handlinger korresponderer alltid med Guds vilje og verdier (1,21). Hvordan Jesus forholder seg til andre karakterer blir dermed bestemmende for leserens holdning mot andre karakterer. Han er en rund karakter og kjennetegnes ved at han har makt til å frelse (9,6).

De religiøse lederne fungerer som én karakter. Den historiske virkeligheten er at det var mange forskjellige individer i denne gruppen, og man forestiller seg ikke at de snakket unisont. I narrativen derimot, opptre disse som en karakter, med én mening og vilje (9,3). I Matteusevangeliet blir lederne kalt onde (12,34) av fortelleren, og av troverdige karakterer som Jesus og Johannes.²⁶³ De religiøse lederne representerer for den implisitte leser det som er usant. De endrer seg ikke og er en flat karakter (Matt 9,4 og 28,11-15).

Disiplene kan ses som en enkelt karakter og er en rund karakter.²⁶⁴ De har flere kjennetrekke. Noen av trekkene er i konflikt med hverandre, de er lojale (12,49-59) og lydige (4,19-20), samt feige (26,56) og lite troende (8,26). De påvirker ikke plottet i stor grad, slik Jesus og de religiøse lederne gjør, med unntak av Judas.²⁶⁵

Avhengig av Jesu holdning til disiplenes ord og handlinger, lærer tilhørerne hva det innebærer å være disippel. Avhengig om de gjør rett eller feil. De gjør rett når de bekjenner Jesus som Messias (16,16). De gjør feil når de ikke bryr seg om det Gud vil, men det mennesker vil

²⁶⁰ Powell, *What is Narrative Criticism?*, 51.

²⁶¹ Powell, *What is Narrative Criticism?*, 51-58.

²⁶² Kingsbury, *Matthew As Story*, 9-10.

²⁶³ Powell, *"Toward a Narrative-Critical Understanding of Matthew"*, 345.

²⁶⁴ Kingsbury, *Matthew as Story*, 13.

²⁶⁵ Kingsbury, *Matthew as Story*, 13.

(16,22-23). Disiplenes variasjon mellom rett og galt fortsetter hele veien.²⁶⁶ Disiplers identitet blir også fastlagt i evangeliet. De er Guds sønner (6,9), Jesu brødre (12,49), elever (23,10), har del i Jesu autoritet (10,), i hans tjeneste (28,18-20), angripes i likhet med Jesus (10,25) og har evig samfunn med Far (13,43).

Primær karakteren er de som er til stedet og handler i fortellingen. Av dem er det to stykker i Matt 28,16-20, Jesus og disiplene. Sekundærkarakterer er de som nevnes i narrativen. Det er Faderen, Sønnen, Den Hellige Ånd og folkeslagene.

Jesus er en rund karakter i perikopen og i evangeliet som helhet. I perikopen møter Jesus disiplene til forsoning, erklærer en kosmologisk seier der han har fått all makt, og befaler dem ut på et verdensvidt, potensielt livslangt, oppdrag. Han avslutter med et løfte som bekrefter hans makt, peker på hans guddommelighet, og hentyder at oppdraget er mulig å gjennomføre på grunn av løftet. I perikopen blir Jesus hovedpersonen, til tross for at fokuset starter på disiplene i vers 16 gis fokuset til Jesus i løpet av vers 17. At de tilber ham etablerer med en gang forståelsen hos den implisitte leser at Jesus er den viktigste personene i narrativen. Fra vers 18 er alt fokuset på Jesus.

Disiplene er en rund karakter og de viser flere av sine kjennetrekke, i dette tilfellet tre som kan virkes litt motsigende. Det første de viser er lydighet. Gjennom kvinnene har Jesus bedt om å møte disiplene et bestemt sted og disiplene møter lydige opp. Etter det viser de et kjennetrekke til, nemlig at det forstår. Når de tilber Jesus viser de sann forståelse for hvem han er, Guds Sønn. Så viser de kjennetrekke tvil. Basert på eksegese tidligere i oppgaven forstår jeg ikke dette som noen andre enn disiplene, men at noen av disiplene tilba Jesus og var usikker samtidig. Jeg mener det ikke er en direkte motsetning å befinne seg tvilende i troens rom. Dette bekreftes av narrativen for til tross for den nevnte tvilen, blir de alle funnet verdige til oppdraget Jesus sender dem ut på. Dette spennet av kjennetrekke gjør dem til runde karakterer

David Bauer har trukket frem tre sammenligninger mellom Jesus og disiplene som vi ser i perikopen. Det handler om likheten mellom starten på Jesu oppdrag og disiplenes oppdrag, om innholdet i oppdraget og om de etiske forventningene som stilles til disiplene, hvis samsvarer med Jesu liv.²⁶⁷ Slik Jesus begynte sitt oppdrag da han dro fra Judea til Galilea (4,12), begynte disiplenes oppdrag da de dro fra Judea til Galilea (28,16). Uttrykket εἰς τὴν Γαλιλαίαν er brukt begge steder. Oppdraget går ut på å undervise, det samme, i denne

²⁶⁶ Kingsbury, *Matthew as Story*, 17.

²⁶⁷ Bauer, *The Structure of Matthew's Gospel*, 57-63.

perikopen. Slik Gud sendte Jesus sender nå Jesus disiplene. De har fått autoritet til å gjøre det Jesus gjorde tidligere i historien (4,23 og 10,7-8). Jesus bruker også den samme frasen i 10,6 og i 15,24 på hans og disiplenes oppdrag, og oppdraget de nå sendes ut på er ikke deres alene, men også Jesus' som sender. Det settes også en standard til levemåten for etterfølgeren av Jesus, nemlig å holde alt det Jesus har lært dem.

Faderen er et navn på Gud. Skriftet i sin helhet snakker mye om Far, men i denne perikopen forstås han som en person, Gud. Dette minner den implisitte leser på disiplenes identitet som Guds sønner (6,9).

Sønnen er et navn på Jesus som Gud. I perikopen forstås han som Gud, men som en annen enn Faderen (11,25-27). Dette på bakgrunn av tilfeller tidligere i evangeliet der de samhandler med hverandre (3,17; 17,5) Dette minner den implisitte leser på disiplenes identitet som Jesu brødre (28,10).

I evangeliet er det dette stedet Den hellige Ånd trer tydeligst frem som en person, da han så ofte ellers blir forbundet med en av sine funksjoner. Til tross for at han nevnes sist i tre navns rekken, forstås han på linje med de to andre.

Folkeslagene kan ses som en bikarakter. Det interessante er at hedningene som enkelt karakterer viser stor tro på Jesus, større enn disiplene til tider. Den romerske offiseren og kvinnen fra Fønika trodde Jesus (8,10; 15,28). Avhengig om du vil se på disse individene som en egen karakter eller del av folkeslagene, blir folkeslagene en flat eller rund bi karakter.

6.4 Setting

Setting er tidspunkt, geografi og sosialt miljø som omslutter hendelsene og karakterene handler inn i.²⁶⁸ Chatman mener hovedfunksjonen til en setting er å tillegg stemning til narrativen.²⁶⁹ Setting er ofte symbolsk og bærer med seg assosiasjoner i Bibelen. Det er lite beskrivelse av setting i Matteusevangeliet, selv for den tidens verk. Powell mener da at utbroderte settinger alltid bærer med seg tilleggsinformasjon til tilhøreren.²⁷⁰ Dette er jeg enig med Powell i, da Carter viser at i de 4 første kapitlene oppfølges den geografiske settingen med et sitat fra jødernes hellige skrifter for å vise viktigheten av den geografiske settingen.²⁷¹

²⁶⁸ Kingsbury, *Matthew As Story*, 30.

²⁶⁹ Chatman, *Story and Discourse*, 141.

²⁷⁰ Powell, *What is Narrative Criticism?*, 72.

²⁷¹ Carter, *Matthew*, 177.

Eksempler på tidssetting er Jesu fødsel, som sammen med reisen til Egypt gir assosiasjoner til Moses, og Jesus representerer da Israel og en ny Moses.²⁷² Ødemarken bærer med seg konnotasjoner til endetiden. Det er et sted for å bli testet og et sted for Guds forsørgelse. Fjell er steder for åpenbaring (Matt 5-7 og 17,1-13). Jesu reiser og handlinger i områder som Tyron og Sidon (15,21), områder utenfor Israel, skaper en anelse på forhånd av åpenbaringen som gis i 28,18-20. Måltidet med disiplene i 26,20 gir en følelse av nærhet og fortrolighet mellom de som spiser.

6.4.1 Temporal setting

Narrativen gir ikke noe tidspunkt for hendelsen eller hvor lenge den varte. Hadde de første tilhørerne god kunnskap til området, hadde de visst at det er ca 170 km fra Jerusalem til Kapernaum, gitt at man tar veien over Jeriko for å unngå Samaria.²⁷³ Det er estimert at en person reiser rundt 30 km per dag, og det gjør at disiplene trolig har brukt 5-7 dager i reise, avhengig av hvor fjellet ligger. De kan ikke ha gått på Sabbaten. Hendelsen skjer, grovt regnet, sannsynligvis mellom 6-10 dager etter oppstandelsen.

6.4.2 Geografisk setting

Som tidligere skrevet i oppgaven er den nøyaktige lokaliteten ukjent. Galilea ligger med grensen langs Middelhavet og Jordanelven, mellom Fønikia og Samaria, og dekker derfor et vidt område der fjell som Karmel, Gilbo og Tábor, med flere, er kandidater for perikopens fjell.²⁷⁴

At settingen er Galilea gir den implisitte leser flere påminnelser, og setter perikopen inn i kontekster som ikke direkte nevnes. For eksempel at Jesus, ved å være i Galilea, oppfyller skriftene (2,23) og at han som Guds frelsende nærvær (1,21) er lys blant hedningen (4,15-16). Galilea er også plassen for Jesu offentlig virke, med påfølgende varierende oppslutning (4,24-25 og 13,53-57).

²⁷² R. A. Culpepper, "Fulfilment of Scripture and Jesus' Teaching in Matthew", *In die Skriflig* 49, nr. 2 (1986), 7.

<http://www.indieskriflig.org.za/index.php/skriflig/article/viewFile/1986/3249>

²⁷³ Christianity Today, "On the Road: The Inns and Outs of Travel in First-Century Palestine", Besøkt 1. November 2017.

<http://www.christianitytoday.com/history/issues/issue-59/on-road.html>

²⁷⁴ Bibelen 2011, Kart, Jesu liv og virke (Matt-Joh).

Fjell bærer også med seg konnotasjoner og assosiasjoner fra de bibelske skriftene, også fra Matteusevangeliet. Carter mener at «Fjell» i Matteusevangeliet er et sted for å bli prøvd (4,8), et sted for åpenbaring (17,2) og et sted man møter Gud (17,5).²⁷⁵ Dette er trolig en god oppsummering. Vi kan lese i Matteusevangeliet at på fjellet blir Jesus fristet (4,8), han åpenbarer ny undervisning om himmelriket (5,1), det er et sted for Jesu bønn (14,23), og et sted Jesus forvandles og Gud taler direkte (17,1-9).

Fjell finnes også i Jesu lære. Det er et sted der disiplenes tjeneste og liv vil bli sett av andre (5,14). Det er det trygge stedet for de 99 sauene som ikke hadde gått seg bort (18,12), et bilde på Jesu lære som disiplene skal bygge livet sitt på (7,24) og et trygt sted å dra under forfølgelse (24,16).

6.4.3 Sosial setting

I episoden er det kun Jesus og de elleve disiplene som er nevnt. Det er fra et narrativt perspektiv ikke poeng i å forestille seg flere. Situasjonen innehar to hovedelementer som står i kronologisk rekkefølge. Det første er at Jesus kommer disiplene i møte. Før oppstandelsen er det oftest andre som kommer til Jesus (8,5; 18,1; 26,17), nå er det Jesus som kommer til disiplene. Det har frem til nå ikke vært møte eller forsoning mellom dem, det skjer nå og Jesus er initiativtakeren. Det andre som skjer er en undervisningssetting. Narrativens siste påbud og løfte gis til disiplene av Jesus. Nettopp dette påbudet taler for at det sosiale miljøet var eksklusivt de elleve disiplene. Det er nemlig kun dem i narrativen som kjenner til alt Jesus har lært dem og byr dem å holde. Fra et strategisk og pedagogisk ståsted gir det mening at Jesus gir misjonsbefalingen til disiplene først, så den ekspandere fra et likt utgangspunkt. I den grad utgangspunktet for disiplene er ulikt, er det hovedsakelig lederne, Peter og Johannes, med Jakob som unntak, som kjenner til mer enn de andre da de var med opp på fjellet og bevitnet transfigurasjonen (17,1-2).

6.5 Refleksjon og oppsummering

I refleksjonsdelen kunne jeg skrevet om ulike linjer i evangeliet der en betydelig mengde av linjene får sitt klimaks i 28,16-20. Frelseshistorien, konflikten med de religiøse lederne og oppfyllelse av profetier i jødernes hellige skrifter er noen av dem. I dette lyset blir de fem

²⁷⁵ Carter, *Matthew*, 179.

talene i evangeliet, fra en narrativ analyse, mindre viktig, mens oppstandelsen blir klimakset. Talene tjener trolig som utleggelse av Jesu lære. På grunn av oppgavens begrensning har jeg her reflekter over hvordan de ulike elementene som er analysert, belyser disippelgjøring og den implisitte leser.

6.5.1 Den implisitte leser

Slik fortelleren i perikopen skifter mellom 3. person og 1. person opplever den implisitte leser seg som en del av disippelgjengen som mottar befalingen i 18b-20. Slik blir Jesu befaling til disiplene også en befaling til den implisitte leseren.

Tilbedelsen fra disiplene og kvinnene etter Jesu oppstandelse bekrefter for den implisitte leser hvem Jesus er og hva som nå er normen for disipler i møte med Jesus.

Den Hellige Ånds person og den tilsynelatende treenigheten i 28,19 har trolig virket forvirrende for den implisitte leser, som i lys av alle sitatene av jødernes hellige skrifter bekjenner Gud som én (1. mos 6,4).

6.5.2 Å være en disippel

Disippelgjøring innebærer som sagt to perspektiver. Å være disippel og å gjøre andre til disipler. Perikopen berører begge deler.

Perikopen viser flere sider av det å være en disippel basert på den narrative analysen av Matt 28,16-20. Det dypeste er grunnidentiteten til en disippel. Den gir kun assosiasjoner til perikopen, men er likevel så essensiell at den må nevnes først. Personen Faderen i den treenige Guds navn minner om at disipler først og fremst er Guds barn og Jesu søsken. Vi kan slå fast at relasjon er viktigst for Gud. To argumenter gis her. For det første er løfte, som bærer oppdraget, et løfte om relasjon. Jesus er nærværende disiplene alltid. For det andre går oppdraget ut på å legge til rette for at flere får en forsonet relasjon med Gud.

Evalueringsperspektivet i Matteusevangeliet blir i grove trekk overført fra den implisitte leser til den faktiske tilhører, da skriftet har en åpen avslutning med en befaling som gjelder for de av tilhørerne som anser seg som Jesu disipler. Særlig tre perspektiver skyves over.

Det ene er at handlinger, tanker og holdninger bedømmes på grunnlag av om det samsvarer med Guds vilje eller Satans vilje. Er det sant, Guds vilje, er det rett, men er det usant, Satans

vilje, er det urett. Det andre perspektivet er at Satan har tapt ved Jesu oppstandelse fra de døde, fordi Jesus nå besitter all makt. Et tredje perspektiv som læres bort er at handlinger gjelder mer enn ord, tanker og følelser. Å leve i disse perspektivene er en del av å være disippel.

Perspektiver på rett disippelskap virkes å være, ifølge perikopen, lydighet til Jesus, å forstå og leve ut hans lære, samt tilbe ham som Gud.

Å være disippel er også å være på oppdrag helt til alle nasjoner er disippelgjort. Å forstå universalisme som et nytt verdensmål og å forstå hvilken autoritet som følger disiplene ved Jesu løfte, er del av å være disippel. For de fleste, i et historisk perspektiv, handler det om et livslangt oppdrag.

Å gå fjelltur er ikke en del av det å være disippel. Likevel peker perikopen på behovet og en ideelt ønsket praksis hos enhver disippel, om å søke Gud jevnlig på steder der andre elementer ikke forstyrrer fokuset. Særlig med sine konnotasjoner og assosiasjoner ved ordet «fjell». Ettersom det er en praksis demonstrert av både Jesus (14,23) og disiplene (28,16), er det rimelig å ha forventninger om at Gud taler til en, møter en eller åpenbarer noe nytt ved slike «Fjellturer», ut fra perikopen og evangeliet som helhet.

Et siste perspektiv verdt å nevne er at usikkerhet og tvil møtes ikke med avvisning fra Jesus. Slik viser perikopen at tvil innenfor troens rom ikke stopper Gud fra å møte disipler, gi ny åpenbaring, inkludere dem i oppdraget og gi dem løfter og autoritet.

6.5.3 Å gjøre andre til disipler

Perikopen understreker, ved ἐγώ i vers 20, at man først og fremst gjør disipler ut fra kraften i løftet som følger oppdraget. Disippelgjøring er å lede mennesker inn til et møte med Gud der Gud forsoner dem med seg selv i kraft av Jesu offer på korset. Dette kommer ikke frem i Matt 28,16-20 alene, men i lys av påskehistorien.

Den miksede prolepsen gir et nytt perspektiv og former forståelse for disippelgjøring. Når Jesus ber disiplene disippelgjøre andre, inkluderer det at de igjen skal disippelgjøre nye, som i sin tur disippelgjør andre. Etter å ha disippelgjort noen, er ikke en disippel ferdig, men finner nye å disippelgjøre frem til oppdraget er utført. Denne ringvirkningen er alle kristne ment å leve i.

Et perspektiv på disippelgjøring er at oppdraget i 10,8-14 ikke avsluttes i 28,18-20, men utvides geografisk og innholdsmessig. Derfor består disippelgjøring av å treffe nye mennesker, forkynne Guds rike, «Helbred syke, vekk opp døde, gjør spedalske rene og driv ut onde ånder» (10,8). Tillegget er å undervise andre i Jesu lære med ord og handling, og å døpe dem i Faderens, Sønnens i og Den Hellige Ånds navn. Det sies ikke noe mer om hvordan dåpen utføres. Trolig vil derfor Johannes dåpen være forbilde man tar etter. Trolig inkluderer dåpen i den treenige Guds navn omvendelse og bekjennelse.

Den varierende oppslutningen Jesus fikk av sitt arbeid med å forkynne og undervise gir et bilde på hva disipler kan forvente seg. Både oppslutning og anstøt kan forventes i oppdraget Jesus sender disiplene ut på.

KAPITTEL 7

REFLEKSJON RUNDT DISIPPELGJØRING

I dette kapitlet har jeg samlet resultatene fra de tidligere analysene, reflektert, og satt dem sammen til et systematisk svar på oppgavens problemstilling. I tillegg har jeg sammenlignet resultatet med andre tekster i Matteusevangeliet. Problemstillingen lyder som kjent slik:

Hvordan forstod de første leserne av Matteusevangeliet disippelgjøring?

Den gir tre elementer som må besvares. Hvem de første tilhøreren var. Hvordan de forstod det gjeldende perspektivet om disippelgjøring. Altså substantivdelen av begrepet, hva det innebar å være disippel. Og hvordan de forstod disippelgjøring som en handling. Altså verbdelen av begrepet, hvilke metoder de skulle bruke. De to siste elementene overlapper da handlingsdelen av ordet inngår i det å være en disippel, på lik linje med tilbedelse eller personlig bønn. Med andre ord, å være disippel innebærer å gjøre andre til disipler. I oppgaven har jeg for ryddighets skyld delt dem opp i to konsepter. Kapitlet er satt opp etter denne rekkefølgen og tredelingen.

7.1 De første tilhørerne

I kapittel 5 analyserte jeg de første tilhørers bakgrunn. Mine resultater viste at de sannsynligvis var diasporajøder i Antiokia, Syria. Derfor var de første tilhørerne preget av både jødisk- og hellenistisk tankegodt. Det er min generelle oppfatning at de jødiske røttene veide tyngre enn den hellenistiske omgivelsen. Denne antagelsen belager seg på de mange hellenistiske skriftene som nevner at jøder holdt sammen i egne distrikter i de forskjellige byene i antikken, og fikk følge mange av sine egne lover og skikker. En naturlig slutning ville være å anta at det jødiske tankegodt med det de jødiske hellige tekster øvde størst innflytelse på de første tilhørernes forståelse av oppgavens begrep. Angående μαθητεω tror jeg ordet står i en særstilling og at situasjonen var noe annerledes. To argumenter taler for at det var den hellenistiske omgivelsen som øvde sterkest innflytelse på forståelsen av begrepet til de første tilhørerne.

Det første argument for denne påstanden er at det ikke finnes en ekvivalent til ordet i jødisk tradisjon på Jesu tid, slik ordstudiet mitt viser. Ordene limmûdh og talmûdh er de

nærmeste, men det er ikke ord som tilsvarer μαθητης eller μαθητευω. Talmîdh er oversatt «Lærling» (1. Krøn 25,8) i Bibelen 2011. Limmûdh er oversatt med «Disipler» (Jes 50,4). Tross dette, på bakgrunn av min ordstudie, er det ikke grunnlag for å anta at et konsept som μαθητης eksisterte i jødernes hellige skrifter eller i apokryfe skrifter. Det er dog grunnlag for å anta at det eksisterte et elev lærer konsept, som kan ha vært en forløper for et mester-lærling konsept. Tross at denne forløperen sannsynligvis kunne gjenkjennes på bakgrunn av kjennskap til jødernes hellige skrifter hos de første tilhørerne i ordene limmûdh og talmîdh, finnes det ikke et begrep med like tett mester-lærling relasjon i disse skriftene som μαθητης forutsetter i NT. Ei heller disippelens representasjon av mesteren, i hans fravær, eller andre kjennetegn som oppgaven min viser fulgte μαθητης.

Mitt andre argument er at begrepet μαθητης, hvis begrep μαθητευω er konstruert av, hadde en lang etymologisk historie og var et hverdagsord i Romerriket i det 1. århundret e.Kr. Da inkluderer jeg de vitnesbyrdene fra de jødiske skriftene som ble skrevet på gresk av diasporajøder i det 1. århundret før og etter Kristus.

7.2 Å være en disippel

På bakgrunn av min ordstudie tror jeg det er tre alternativer de første tilhørerne forstod ordet μαθητης på. En person i en generell læringsprosess. En person som er ferdig utlært av mennesker, og læres opp av Gud mens han underviser andre. Og til slutt, et begrep om en person i en hengiven mester-disippel relasjon der mesteren definerer relasjonen.

Ordet kan ikke ha hatt betydningen nummer to, da disiplene ikke var ferdig utlært og ikke underviste fast andre folk før etter misjonsbefalingen ble gitt. Ordet kan ha den første betydningen, at det er folk i en generell læreprosess, men da blir disiplenes nære forhold til Jesus uten et begrep og det virkes mangelfullt. Da de hørte termen μαθητευω i Matteusevangeliet antar jeg det var betydning nummer tre de forstod den som. Tre enkle grunner for det. Ordet var tilsynelatende brukt mest på den måten. Ordets betydning utviklet seg til eksklusivt å bety det tredje alternativet. Den siste betydning er mest naturlige i gitte setting.

Hvis mesteren definerer disippelskapet, har de første tilhørerne trolig forstått det som at Jesus definerer disippelskapet. Det er Jesu lære de skal undervise folkeslagene i å holde. Det er i Jesu navn, blant annet, de skal døpe folkeslagene til. Og det er Jesus som er med dem alle

dager inntil tidens fullendelse. Mitt poeng er at er μαθητευω i 28,19 defineres av Jesus i løpet av evangeliet. Begrepet forstått hos de første tilhørerne utvikles i løpet av evangeliet så μαθητης primært kom til å bety «En disippel av Jesus» etter å ha hørt evangeliet. Ikke bare «en disippel til en stor lærer».

På bakgrunn av mine analyser finner jeg det naturlig å dele inn resultatene, på hvordan de første tilhørerne forstod det å være disippel, i tre kategorier. Å ha en personlig, hengiven relasjon til Gud gjennom Jesus. Å ta del i Jesu oppdrag. Og ta del i kirken som Jesu nye familie. Kategoriene er overlappende, men gir en viss oversikt over det innholdsrike begrepet.

7.2.1 Å ha en personlig, hengiven relasjon til Gud gjennom Jesus

De første tilhørerne har trolig forstått at relasjonen de som disipler hadde til Jesus innebærer flere roller og aspekter. Den narrative analysen viser Jesus som deres bror, som deres lærer, som medarbeider på oppdraget, som tjenere for dem, som forsoner, som mellommann mellom dem og Gud, som Gud selv, med flere. Det er trolig to aspekter som skiller seg ut i evangeliet for de første tilhørerne, Jesus som Herre og Jesus som Messias.

Å være disippel er å bekjenne Jesus som Herre.

Jesus har to linjer som følger ham gjennom Matteusevangeliet. Den første er kongelinjen. Denne blir introdusert i kapittel 1 med genealogien som går tilbake til Abraham og gjennom David (1,1). Vi ser den når vismennene kommer og gir kongelige gaver til Jesus (2,11) og vi ser den når han rir på et esel inn i Jerusalem og blir mottatt som Davids sønn (21,9).

Jesus som Herre kommer også til uttrykk på flere måter. Uttrykket ὁ κυριος betyr både «Herre» som i en eier av eiendom, men det har også betydningen Guds navn, Jahve, i hebraisk kontekst.²⁷⁶ Dette ordet blir brukt på Jesus i evangeliet (21,3). En annen måte er autoriteten Jesus påberoper seg under i Bergprekenen (5,27-28). At disipler skal holde alt Jesus har lært de tolv (28,19), setter ham som herre i livet til enhver som ønsker å være hans disippel.

Vi ser perspektivet på Jesus som Herre også ut fra den narrative analysen. På bakgrunn av evalueringsperspektivet den implisitte leser får, bedømmes lydighet mot Jesus som godt og riktig disippelskap da disiplene gikk til fjellet Jesus utpekte. Bekreftelsen ligger i at Jesus

²⁷⁶ LSJ, s.v. κυριος.

kommer dem i møte og forsoner dem med seg. For så å følge opp med oppdraget og løftet. Motsatt, når disiplene er ulydige bedømmes det som dårlig disippelskap (20,20-27).

Et overordnet perspektiv for en disippel er Guds vilje. Er det områder eller situasjoner som ikke er adressert av Jesus eller Gud direkte i form av bud, er det spørsmålet om sannhet som peiler retningen for hva som er Guds vilje. Er det sant, er det godt og Guds vilje, er det usant, er det ikke Guds vilje. Et annet overordnet perspektiv for en disippel er kjærlighet til Gud og kjærlighet til mennesker. Lydighet mot Jesus er lydighet mot kjærlighet og mot sannhet, i tillegg til Jesu bud. Et resultat av en slik forståelse har trolig vært behovet for en privat og offentlig bekjennelse, som igjen ble et kjennetegn på disippelskap. Alle vinklene indikerer at de første tilhørernes forståelse av den personlige relasjonen til Jesus innebar som et hovedelement å bekjenne Jesus som Herre.

Å være disippel er å tro på Jesus som Messias

Eksegesen viser den andre linjen i Matteusevangeliet. Jesus som Messias, som gudommelig og frelser. Denne linjen er det litt vanskelig å finne henvisninger til i jødernes hellige skrifter, men Daniel 7,13-14 kan trekkes fram. Den blir introdusert i kapittel 1 i drømmen til Josef (1,23) og rammer inn evangeliet med Emmanuel, Gud med oss (28,20). Leser vi gjennom evangeliet blir temaet fulgt opp av vismennenes tilbedelse av Jesus (2,11), Jesu makt til å tilgi synd (9,2-8), samt andre mer subtile hint (f. eks. 23,37). Til å si direkte at bare han kjenner Gud (11,27), og Jesus slutter en pakt som gir tilgivelse for syndene ved sin egen kropp (26,28) både for Israel og folkeslagene. Den narrative analysen viser at tilbedelse er rett respons på møte med Jesus, da disiplene blir akseptert av Jesus, og dermed av den implisitte leser på fjellet i Galilea.

Et av elementene eksegesen viser godt er at som disippel kan man tro og tvile samtidig. Tvil, som i 28,17, må ikke blandes med fornektelse, men må forstås som usikkerhet. Den narrative analysen viser at å ha alt på plass, forstå alt eller aldri være usikker, trolig ikke ble forstått som et krav for å være disippel. Analysene mine kaster dog ikke lys over hvor grensen går mellom «lite tro» og «ingen tro». Leser vi gjennom evangeliet kan det kanskje være de tre karakterene disiplene, Peter og Judas sier noe om grensen. Alle de nevnte er blitt kalt «lite troende». Alle de nevnte forlot Jesus, Peter fornektet Jesus og Judas forrødte Jesus. Det som likevel skiller seg ut er at Peter og disiplene vendte om, mens Judas ikke vendte om. Tvilen til noen av disiplene, kanskje inkludert Peter, skjer midt i deres lydige troshandlinger.

De adlyder Jesus og tilber ham. Målet med denne refleksjonen er ikke å finne de første tilhørernes målestokk for hvem som var utenfor og innenfor, men at grensen mellom «lite troende» og «ikke troende» ble forstått i spenningen mellom tid, omvendelse og lydlige troshandlinger. Ikke i følelser, slik som er vanligere i dag å forbinde tro med.

Å kjenne Faderen, Sønnen og Den Hellige Ånd

Et siste aspekt ved å ha en personlig relasjon til Gud gjennom Jesus er treenighetsaspektet som trer tydeligst frem i 28,19. Mine analyser gir ikke veldig innsikt i treenigheten. De første tilhørerne har trolig forstått tidlig i Matteusevangeliet at de forholdt seg både til Far (6,9) og Jesus. Den Hellige Ånd har kommet til syne sterkest gjennom sine funksjoner i evangeliet frem til 28,19 (1,18; 3,16). Hvordan de skulle forholde seg til Den Hellige Ånd på bakgrunn av Matteusevangeliet, sier ikke analysene mine noe særlig om. Derimot antar jeg de første tilhørerne forstod at han var en tredje person i tillegg til Faderen og Sønnen som de skulle forholde seg aktivt til og som også var gudommelig. Slutningen trekkes på bakgrunn av detaljene rundt dåpen.

7.2.2 Å ta del i Jesu oppdrag

Basert på analysene mine er den andre kategorien med disippelskap knyttet opp mot deltagelsen i Jesu oppdrag. *Μαθητευσατε* (28,19) er en imperativsform og derav en befaling. Jesus sendte disiplene ut på oppdrag. Basert på eksegese er Israel inkludert i disippelgjøringen som objekt for oppdraget. Leser vi i på Matt 10 og 28 inkluderer oppdraget flere elementer. En kort argumentasjon for at oppdraget gitt til disiplene i Matt 28 er en utvidelse og fortsettelse av oppdraget i Matt 10, og ikke et annet oppdrag, er nødvendig. To argumenter er presentert.

I 10,23 får disiplene beskjed om at de ikke kommer til å bli ferdig med Israels byer før paraousia. Det første oppdraget er derfor ikke ferdig.

I 28,19 inkluderes det i disippelgjøringen å undervise i alt Jesus har lært dem. Inkludert i dette er det første oppdragets elementer. Dermed er 28,18-20 en utvidelse av det første oppdraget. Jesu oppdrag som disiplene befales inn i, består av forkynnelse, undervisning, diakoni og møte med nye mennesker.

Forkynne Messiasfortellingen.

Basert på evangeliets bakgrunnshistorie, forstod trolig de første tilhørerne at å være en disippel inkluderer å ta vare på frelseshistorien om Jesus. Ut fra den narrative analysen forstod de trolig det å forkynne frelseshistorien som det viktigste elementet i oppdraget Jesus gav dem, da dette er bærebjelken for å rekruttere flere disipler. Resultatet var både den muntlige og skriftlige tradisjonen, samt økning i antall disipler. Disiplene skulle forkynne «Himmelriket er kommet nær» (10,7), ved Jesus (4,17), fortelle hans kamp mot Satan, hans seier i påskehendelsen (28,18), og om den nye pakten i hans kjøtt og blod som forsoner mennesker med Gud (26,26-28). Og at Jesus innbyr til en ny, personlig relasjon med Gud, gjennom ham selv (11,27).

Eksegesen viser at frelseshistorien strekker seg lengre enn kun fra Jesu tid. Denne siden av frelseshistorien som strekker seg tilbake til det Gamle Testamentet er sekundær, men brukes tilsynelatende av den implisitte forteller i den narrative analysen til å tolke samt forklare hendelsene i fortellingen (1,15b; 3,3; 4,14-16). De første tilhørerne forstod det trolig som at en del av å være disippel er å forstå Jesus som lys for folkeslagene og som andre oppfyllelser av jødernes hellige skrifter.

Det interessante er temaet som rammer inn evangeliet, «Gud med oss» (1,23 og 28,20). Det er interessant fordi temaet strekker seg inn i de første tilhørernes tid, men også tilbake til løftene i Jesaja (7,14), Abraham (1. Mos 12,3), Moses (5. Mos 18,15-19) og David (Sal 110,1) gjennom genealogien (Matt 1,1-17). Matteusevangeliet gir inntrykk av at Jesus har vært Guds plan fra starten av og fortsetter etter Jesu død og oppstandelse. Mennesker blir en del av Guds verden, historie og plan. De første tilhørerne har trolig på en side forstått seg som del av noe nytt ved å være Jesu disipler, og samtidig har de sannsynligvis forstått seg selv som delaktig i noe som var planlagt fra tidenes begynnelse av. Ettersom jeg tror de første tilhørerne var jødiske kristne, antar jeg at dette var enda klarere for dem enn for hedningkristne.

Fortolkningsrammen av livet ble dog endret for alle de første tilhørerne, uavhengig om de var av hellenistisk eller jødisk oppvekst og opprinnelse. De jødiske måtte blant annet legge av seg tanken om rituell renhet og urenhet, de hellenistiske måtte legge av seg panteon eller filosofiske idéer. Messiasfortellingen har ikke blitt oppfattet som en avslutning av de første tilhørerne, men som en narrativ de var del av og som skjøv livene deres fremover.

Undervise og leve ut etikken

En del av oppdraget som disippel består i å undervise og leve ut det etiske livet Jesus selv demonstrerte og underviste (28,20). Undervisningen er derfor todelt.

På ene siden er det en teoretisk del. Her inngår Messiasfortellingen, linjene til jødernes hellige skrifter og budene. Den teoretiske kunnskapen må ha blitt forstått som nødvendig med tanke på «Hva spørsmål». Hva er disippelgjøring? Hva innebærer det? Hva skiller det fra å lære et yrke eller lignende? Svar på hva disippelgjøring som handling består av. Den teoretiske kunnskapen gir også delvis svar på «Hvorfor spørsmålene». Hvorfor disippelgjør man? Hvorfor bruker man bestemte metoder? Hvorfor nevner man Moses eller David? Svar på bakgrunnen for handlingen disippelgjøring.

Den andre siden er den praktiske delen. Den narrative analysen viser som sagt at et tema som går igjen i Matteusevangeliet er at handling betyr mer enn ord. Integritet som disippel er derfor viktig. I likhet med Jesus skal disipler demonstrere det de underviser ved å leve etter og holde budene Jesus lærte. Ordstudiet trekker frem et annet perspektiv ved den praktiske siden. *Μαθηται*, å lære, vektlegger kunnskap tillært gjennom erfaring. Praktisk gjennomføring av Jesu bud gir erfaring som skaper innsikt. Et annet aspekt av å praktisere budene er ved å holde Jesu bud erfarer man Guds vilje og løftet om Jesu nærvær. Det er en prioritering i hvilke bud som er viktigst, selv om alle er viktige. Det dobbelte kjærlighetsbudet kommer først og er størst (22,37-39).

Helbrede syke, drive ut demoner, vekke opp døde og annen diakoni

Analysene mine berører ikke det diakonale aspektet i stor grad, og det vil derfor være naturlig å behandle det her. Leser man i Matteusevangeliet har de første tilhørerne trolig forstått det diakonale aspektet til å inkludere den himmelske sfæren, med forvisning av urene ånder og andre demoner, helbredelse av syke og oppvekking av døde. Dette er nevnt i disiplenes første oppdrag (10,8). De har trolig også forstått diakonale tjenester som ikke så øyensynlig er forbundet med den himmelske sfæren. Blant annet gaver til de fattige (6,2), forsørge trengende med mat, drikke, klær og fengselsbesøk (25,35-36).

Å oppsøke nye mennesker

En betydelig del av oppdraget er å oppsøke nye mennesker for å disippelgjøre dem som vil (10,14). I min historiske analyse viser det seg at reising var vanlig, særlig for kirkeledere, og var trolig i en eskaleringsfase da de første tilhørerne fikk høre Matteusevangeliet. Jeg tror

kanskje de første tilhørerne tenkte det var vanlig med mye reising som disippel av Jesus. Dog kanskje ikke at det var nødvendig for den enkelte disippel å reise mye, hvis man møtte nye mennesker der man var.

7.2.3 Å ta del i kirken som Jesu nye familie

De første tilhørerne forstod også at de var forpliktet på hverandre på en ny måte og sammen utgjorde Jesu kirke. Det innebar å være familie, Guds folk og stole på Guds løfter.

Å være del av Guds familie

Den historiske analysen viser at de første tilhørerne trolig kjente på en identitetskamp. Rundt dem var det både den gresk-romerske kulturen som fortalte dem hvordan de skulle oppføre seg og hvem de skulle være. Dette inkluderte å delta i keiserdyrkelse og andre felles religiøse ritualer, som et tegn på at man var innforstått med sine plikter som deltaker av samfunnet og at man villig kom til å utføre dem. Slik kunne man vinne aksept blant befolkningen i Antiokia, men det var ikke akseptert fra kristent og jødisk ståsted å delta.

Leser man evangeliet ser man de første tilhørerne trolig har forstått at å være disippel innebar å få en ny identitet. Før de var jøde, gresk-romersk borger eller noe annet forstod de seg selv som Guds barn (6,9), Jesu bror (12,49), elever (23,10), og som det nye Israel på bakgrunn av Jesus som den nye Moses (5.Mos 18). De hadde del i Jesu autoritet (10,8), i hans tjeneste (28,18-20), skulle angripes i likhet med Jesus (10,25) og hadde evig samfunn med Faderen (13,43). Dette gjorde dem forpliktet på en ny gruppe. En gruppe som trolig ikke var populær blant hedninger eller jøder.

Å samles som Guds folk

Leser man Matteusevangeliet ser man at nattverdsmåltidet Jesus innstiftet (26,26), gjør at å være disippel er blant annet å være i nær relasjon med andre disipler. Også Jesu ord i 12,49-50 om hans familie indikerer at disippelskap er å være i en familierelasjon. De første tilhørerne forstod trolig derfor ikke det å være disippel som en individuell oppgave, men som et fellesprosjekt. Analysen min går ikke i detaljer på hvordan de første tilhørerne forstod hva det innebar å være kirke. Trolig har det å samles til måltid vært på agendaen, ut fra ordene gitt ved nattverdinnstiftelsen. Den narrative analysen viser at tilbedelse er rett respons på Jesu

nærvær. I synagogen var de vant med å synge lovsang, tekstlesning, bønn og undervisning. Alt dette ble trolig bekreftet som naturlig å fortsette med da de første tilhørerne var samlet.

Basert på den historiske analysen var de jødiske kristne ikke lenger bundet til å gifte seg med andre jøder. De var forpliktet på et annerledes familieliv, en slik forpliktelse innrammet både hedning- og jødekristerne.

Å leve i Guds løfter

I den eksegetiske analysen kom jeg frem til at løfte i 28,20 er grunnlaget for gjennomførelsen av oppdraget. Dette er basert på kallshistorier i jødernes hellige skrifter der løfter ble etterfulgt av et kall som grunnlag for kallets gjennomførelse. Uten løfte var oppdraget sett på som umulig. De første tilhørerne har trolig forstått løftet på samme måte som deres jødiske forfedre gjorde med profetene i jødernes hellige skrifter. Slik kunne de første tilhørerne se med samme øyne på seg selv og sitt oppdrag som på profetene og trosheltene. På bakgrunn av løftet forstod de også trolig at oppdraget ble gjort sammen med Jesus, ikke uten ham.

Gjennom den narrative analysen berøres to perspektiver på å leve i løftene. De første tilhørerne har trolig på ene siden oppfattet en individualisme i situasjonen som starter i Matt 28,16-20. Hver enkelt ses, aksepteres og er forsonet med Gud gjennom Jesus. Oppdraget gis til den enkelte. Tidligere observeres det at Jesus går alene opp i fjellet for å be (14,23). Å søke Gud alene, å minnes hans løfter, forstås som den enkeltes oppgave. På den andre siden viser disiplene (28,17) og Jesus (26,26) at det er et kollektivt oppdrag. Respons på Guds nærvær i jødisk kontekst er tradisjonelt bønn, faste, tilbedelse og skriftlesning (for dette poengets skyld utelater jeg tempelteologien). Trolig var disse kollektive elementene fremdeles forstått som rett respons på Jesus og Guds nærvær (18,20).

Her overlapper tydelig elementene Guds familie og Guds oppdrag angående det å være en disippel. Ut fra kraften i løfte utføres oppdraget. I familien skjer en kollektiv respons på Jesu nærvær, og i det henter man kraft fra løftene som lyder over enhver disippels liv. Slik tror jeg de første tilhøreren har forstått løfte som plattform for oppdraget, uten at de forstod det mekanisk. Oppdraget ble forstått gitt til en familie så vel som enkeltindividet.

Et av løftene til Jesus som er mindre oppmuntrende er forfølgelse. Disiplene kan forvente seg forfølgelse på lik linje med det Jesu opplevde (10,25). Den narrative analysen viser også at Jesus hadde varierende oppslutning hos mennesker (21,3; 27,2). Folkemengden er en karakter

som tidvis er for og tidvis jobber imot Jesus. De religiøse lederne jobber imot ham og disiplene jobber litt for og litt imot de også. Dette er responsen de første tilhørerne trolig forventet seg da de gikk løs på oppdraget Jesus gir. De kan ha forventet fysisk forfølgelse fra romerne som den historiske analysen viser fryktet messiasfigurer. Trolig har de også forventet anklager fra jødiske og greske borgere.

7.2.4 Å gjøre andre til disipler

I dette delkapittelet har jeg skrevet om hvilke metoder de første tilhørerne trolig har forestilt seg disippelgjøring foregikk på. Handlingsaspektet av μαθητευω. Noen gjentakelse fra forrige delkapittel kan ikke unngås, men er forsøkt minimert. Det er presentert metoder som perikopen 28,16-20 berører direkte. To generelle trekk ved de første tilhørernes forståelse basert på ordstudiet og eksegesen er at disippelgjøring ikke skulle skje ved tvang, og det ble sett på som noe som hastet.

Undervisning

Undervisning er både noe Jesus befaler disiplene å gjøre og selv demonstrere (13,3-35; 28,19). På bakgrunn av evangeliet og den historiske analysen har trolig de første tilhørerne forestilt seg flere måter det kan skje på. I evangeliet har Jesus undervisning for folkemengder, men også privatundervisning for kun disiplene. Formen bestod blant annet av bud, lignelser, forklaringer og tolkninger av jødernes hellige skrifter. Den tok form både i spørsmål-svar samtaler, gruppesamtaler, dialoger og monologer.

Dåp

I henhold til min eksegesi tror jeg de første tilhørerne forstod dåpen som en måte å gjøre disipler på. Grunnet ordets partisippvending som avhenger av verbet «disippelgjør». Dåpen skiller seg ut fordi den som sagt ikke er gjort av Jesus før, men kun av Johannes. Trolig innebar dåpshandlingen en bekjennelse av synd fra den som skulle døpes og en erklæring på troen på Jesus. Den som døpte hadde da mulighet til å rettlede, før han døpte den som skulle døpes, til riktig kunnskap skulle noe være feil i erklæringen. Den treenige Guds navn fungerte som en teologisk rettesnor for den døpte. Dåpen gav implisitt tilgivelse og var sannsynligvis et steg inn i kirkelig medlemskap.

Tjenester

På bakgrunn av den narrative analysen tror jeg de første tilhørerne forstod tjeneste som en måte å disippelgjøre andre på, ut fra Jesus som et forbilde for disippelgjøring. Jesus tjente folkemengdene (4,23), Jesus tjente disiplene sine og etter hvert tok han dem med seg når han tjente andre (9,19), så de ble opplært i å gjøre det samme som ham. Denne praksisen med å vise disiplene hvordan de skal gjøre det, ta de med i tjenesten sammen og sende de ut uten ham, men sammen to og to, ble sannsynligvis forstått som en pedagogisk måte å disippelgjøre andre på.

Å være forbilde

Ordstudiet viser at praktisering av læren er inkludert i *μανθάνω*. Innsikt tillært gjennom erfaring. Dette understrekes særlig av Jesus da han bemerker at disiplene ikke bare skal lære bort læren hans, men lære andre å holde læren hans. (28,20) Det narrative analysen viser at i evalueringsperspektivet innad i evangeliet er handling viktigere enn ord. Et integritetskrav var trolig følt på av de første tilhørerne. Det narrative analysen viser også hvordan Jesus satt et eksempel for disiplene til etterfølgelse (9,19). Dette inkluderte at Jesus inviterte disiplene inn til å leve livet sammen (9,10). De første tilhørerne forstod det sannsynligvis slik at de kunne disippelgjøre andre ved invitere inn de som ville til kirkens liv, selv om nattverdbordet skilte dem. Å selv være et eksempel er noe de førstes tilhører trolig intuitivt har forstått som en essensiell metode for disippelgjøring.

Mester og disippelrelasjon

Jesus hadde en gruppe med disipler som fulgte ham. Spørsmålet er om de første tilhørerne forstod det slik at de som disipler selv skulle ha en disippel eller disippelgruppe som fulgte etter dem. Eller at det å ha en disippelgruppe ikke var ment for disiplene, men forbeholdt Jesus da han gikk på jorden?

To argumenter er gitt for at de første tilhørerne forstod det som at de skulle ha en disippelgruppe som fulgte dem, i likhet med Jesus.

Det første argumentet er at Jesus demonstrerte det. Gjennom Matteusevangeliet har Jesus demonstrert sin lære, og flere metoder for disippelgjøring. Å ha en disippel blir en metode

som glir inn som en av mange eksempler Jesus setter. Det andre argumentet er at en mester-disippel og mester-elev relasjon var gjenkjennelig i de flere greske filosofiske skolene.

Metoden med en disippelgruppe glir naturlig inn i samtiden.

Tre argumenter mot at disiplene skulle ha en disippelgruppe lik Jesus er gitt.

Det første argumentet er at Jesus tilrettelegger for en ganske egalitær struktur innad i disippelgruppen. Det er riktignok noen som er nærmere Jesus, som Johannes, Peter og Jakob (17,1). Peter fungerer ofte som leder og talsmann på disiplenes veier. Tross lederskapsevner er strukturen langt mer flat blant disiplene enn relasjonen mellom Jesus og disiplene (20,25-27; 10,25). Jesus lærer heller ikke om plasser eller systemer blant disiplene til forskjell fra de nye disiplene, eller disipler som er mer perifere i evangeliet som Josef (27,57). Det andre argumentet er at Jesus befaler disiplene om å gjøre folkeslag til disipler av ham, gjennom å holde hans lære og at de døver dem i hans navn. Han befaler dem ikke å gjøre folkeslag til disipler av andre disipler. Det tredje argumentet er at Jesus sier disiplene ikke skal ha noen annen lærer eller mester enn ham (23,8-12). Dermed er det hovedsakelig disipler av Jesus og ikke av hverandre disiplene skal være.

Jeg tror at de første tilhørerne ikke tenkte at alle kristne skulle gå rundt med en disippelskare etter seg. På bakgrunn av kulturen med rabbinere og sofister, tror jeg det naturlig kan ha kommet mentorskap inn i bildet som disippelgjøringsmetode. Det er også mulig at kirkeledere hadde med seg andre som kan ha bli kalt deres disipler, men da i sekundær betydning. Alle var nok hovedsakelig forstått som disipler av Jesus.

Noen sentrale metoder for disippelgjøring i andre deler av evangeliet

Dersom vi ser på resten av evangeliet, er det noen flere metoder som blir naturlig å nevne, metoder som jeg antar de første tilhørerne tenkte på da de hørte oppdraget om å disippelgjøre alle folkeslag.

Skriftlesning og pugging

Historisk bakgrunnsanalyse viser at andre metoder også kan ha vært naturlig for de første tilhørerne å tenke på. En av disse metodene var trolig skriftlesning da flesteparten av dem var vant med det fra synagogene. Jødene hellige skrifter ble sett på som Guds ord og det endres ikke for disiplene i Matteusevangeliet, på tross av at Jesu ord blir satt over dem. Narrativ

metode viser at å pugge Jesu lære var en måte å disippelgjøre andre på. Jesus må ha anvendt dette fordi i Matt 10 sendes disiplene for å forkynne uten ham til stedet. Det er ingenting som antyder at det var mange blant disiplene som kunne skrive eller lese, trolig kunne disippelen Matteus lese, da han var tollar, og kanskje Peter og Johannes som ifølge kirkelig tradisjon har skrevet sine respektive brev, dog ikke usannsynlig av en sekretær. Alt tyder derfor på at disiplene hadde lært seg utenat hva de skulle forkynne. Dette er også støttet av den muntlige tradisjonen og skolen i Jerusalem fra århundret før Kristus og rabbinsk tradisjon i århundret etter Kristus.

Produserer skrifter

Siden de første tilhørerne levde i en hellenistisk kultur, tenkte de trolig på muligheten til å disippelgjøre andre gjennom å produsere skrifter. Å hevde seg på den intellektuelle arena med de greske filosofene og de jødiske skriftlærde, var ønskelig. Det interessante her er at Jesu befaling er å disippelgjøre $\tau\alpha\ \epsilon\theta\nu\eta$, som kan oversettes «Folkeslagene». En slik metode for disippelgjøring er mer tilpasset nasjonene som gruppe enn enkeltindivider av folkeslagene. Jødene var vant med å kjempe for sitt, det var nok en kultur de jødiske kristne tok med seg. Deres syn var ikke selvfølgelig, på samme måte som selotene, prestene og fariseerretningen ikke var selvfølgelig, men måtte kjempes for. Forskjellen for de jødiske kristne var at de var mer misjonsorientert mot hedningene, og ikke bare mot sitt eget folkeslag.

Dialog og diskusjon

De første tilhørerne har trolig forstått dialog og diskusjon med andre av en annen tro som mulighet for disippelgjøring. Historisk analyse viser at dette kjente de til fra sofisters møter på offentlige plasser hvor de hadde debatter omgitt av tilskuerskarer, som heiet frem sin favoritt. Også fariseerne og Jesus hadde offentlige debatter (22,15-22), om enn ikke like underholdningspreget som sofistenes arrangementer. Både privat og offentlig, dialog og debatt, var mulighet til å disippelgjøre dialog partneren eller tilhørerne til debatten.

Generelt

På bakgrunn av oppsettet i dette kapittelet tror jeg de første tilhørerne mente det var mindre viktig hvordan oppdraget ble utført, enn at Jesu lære ble tatt imot. Disippelgjøring som handling er trolig blitt forstått kontekstuellt, mens dets innhold ble forstått prinsipielt. Innhold foran form. Disippelgjøring gikk derfor ut på å bruke de virkemiddelene man hadde til

rådighet i kulturen. Alle analysene viser at de første tilhørerne forstod disippelgjøring som noe som omfattet en personlig relasjon, som trolig ble forstått som nøkkelkomponent for disippelgjøringen. Eksegesen viser at aoristformen som disippelgjøring står i, *μαθητευσατε*, skaper et inntrykk av at disippelgjøring generelt hastet, og Louw-Nida ordboken fra ordstudie viser at all form for tvang var utelukket.

Oppsummering

I dette kapittelet har jeg systematisert og reflektert over funnene fra analysene jeg gjorde. Jeg tok utgangspunkt i at de første tilhørerne var jødiske kristne i Antiokia og har argumentert for at den gresk-romerske arven og kulturen spilte en større rolle på forståelsen av ordet *μαθητευω* enn den jødiske.

Slik de første tilhørerne trolig forstod det, kunne substantivdelen av begrepet «Disippelgjøring» deles i tre kategorier. Den første var en personlig hengiven relasjon til Gud gjennom Jesus. Det inkluderte å bekjenne Jesus som Herre, tro på ham som Messias og ha en personlig hengiven relasjon til Faderen og Den Hellige Ånd.

Den andre var å ta del i Jesu oppdrag. Det inkluderte å forkynne messiasfortellingen og frelseshistorien, undervisning, tjene ved diakoni, og oppsøke nye mennesker.

Den tredje kategorien var å ta del i kirken som Jesu nye familie. Det inkluderte å være del av Guds familie, å samles som Guds folk og leve i Guds løfter.

De første tilhørerne har på bakgrunn av mine analyser anvendt flere forskjellige måter å disippelgjøre folkeslagene på. Noen av måtene var teoretiske eller utdanningsorientert som undervisning, skriftlesing og memorering, produsering av skrifter samt dialog og diskusjon. Noen var mer praktisk orienterte som ulike diakonale tjenester. Dåpen er et ritual som disippelgjør. Å være et forbilde og å invitere andre inn i et mentorforhold var måter de første tilhørerne trolig forstod disippelgjøring kunne utføres på. Innholdet var viktigere enn formen, tvang var utelukket og personlig relasjon i all disippelgjøring var nøkkelkomponenten.

KAPITTEL 8

OPPSUMMERING

I denne oppgaven har jeg forsøkt å svare på problemstillingen:

Hvordan forstod de første tilhørerne av Matteusevangeliet disippelgjøring?

Tidligere forskningsarbeid på dette området finnes blant annet i Jack Dean Kingsburys, Michael J. Wilkins og Warren Carters arbeid. Et nylig norsk forskningsarbeid på disippelskap er gjort av Knut Tveitereid og har vært en betydelig inspirasjonskilde, tross lite direkte relevans for oppgaven.

Som fremgangsmetode har jeg valgt historisk-kritisk metode, forstått som historisk bakgrunnsanalyse, eksegesi, ordanalyse og narrativ metode. Oppgaven er strukturert så hver metode har blitt tildelt et kapittel og siste kapittel er systematisering og refleksjon over funnene i henhold til problemstillingen. Kapitlene kan oppsummeres følgende:

I kapittel tre søkte jeg å finne Matteusevangeliets tilblivelseskontekst og de første tilhørernes bakgrunn. Mine resultater var at skriftet ble til i henhold til to-kilde hypotesen, og bygger på Markusevangeliet, muntlige tradisjoner, et antall mindre nedtegnede skrifter som er gått tapt og en større samlet enhet av skrifter kalt Q-kilden, men som er mindre enn dens vanlige antatte størrelse blant forskere. Skriftene ble trolig skrevet rundt 70-75 e.Kr, av en elev av disippelen Matteus, i Antiokia i Syria og i den gresk-romerske biografisjangeren βίος. De første tilhøreren var trolig jødiske kristne i Antiokia.

I kapittel fire trakk jeg frem noen særtrekk ved Matteusevangeliet, eksegete perikopen 28,16-20, som er oppgavens hovedperikope og argumenterte for at perikopen er evangeliets klimaks. Min resultater med tanke på oppgavens problemstilling var disipler tas imot og aksepteres av Jesus tross deres feil. Vist gjennom at Jesus kom dem i møte da etter at de hadde forlatt ham under hans arrest og at han gav dem et verdensvidt oppdrag med påfølgende løfte, til tross for at noen tvilte mens de tilba ham. Disiplene skal disippelgjøre andre gjennom en personlig hengivenhet relasjon til Jesus, dåp i den treenige Guds navn og gjennom etterfølgelse av Jesu lære. Oppdraget foregår i samfunn med andre kristne som Guds folk kirken. Løfte om Jesu tilstedeværelse er grunnen til at det verdensvide oppdraget kan gjennomføres.

Ordet disippelgjøring inneholder både et verb og et substantiv, det er en handling man gjør, men også noe man er. I kapittel fem så jeg derfor på ordet μαθητης i gresk-romersk kultur og jødisk tradisjon, i århundrene før og århundret Matteusevangeliet ble skrevet. Μαθητης dekker substantivdelen av ordet μαθητευω, men begrepet er også relevant fordi det å være en disippel inkluderer å disippelgjøre andre. I tillegg har jeg gjort en analyse av ordene μαθητης, μανθανω og μαθητευω gjennom ordbøker og sett på dets bruk i Matteusevangeliet. Resultatene mine viste at de første tilhørerne forstod at disippelgjøring skjedde gjennom dåp og undervisning, i en personlig forpliktende relasjon mellom disippel og mester. Disippelgjøring skjedde aldri med makt eller gjennom tvang. Å være disippel er å gå inn i en slik relasjon, å lære teoretisk kunnskap så vel som å praktisk utføre budene som gis og på den måten tilegne seg kunnskap gjennom erfaring. Å være disippel inkluderer å tjene som sin mester, og disippelen representerer mesteren på et hvert tidspunkt mesteren ikke selv er til stedet. Uttrykket disippel blir formet i løpet av evangeliet og de første tilhørerne forstod uttrykket «disippel» som ekvivalent til «disippel av Jesus» på tross at ordet kunne referere til disipler av noen andre.

Kapittel seks har jeg analysert perikopen Matt 28,16-20 ved narrativ analyse. Med utvalgte virkemidler har jeg også analysert evangeliet som helhet. Fokuset mitt var på disippelgjøring og på den implisitte leser. Sistnevntes rolle var å kaste lys over de første tilhøreren. Mine resultater var at den implisitte leser forstår seg selv som en del av disippelgruppen Jesus taler til og gir befaling til i perikopen. Dette gjøres gjennom at fortellingsperspektivet endres fra 3. person til 1. person i Jesu tale. Den implisitte leser forstår hvem Jesus er og vurderer tilbedelse som korrekt respons på et møte med Jesus. Det viser også at evalueringsperspektiv overføres fra den implisitte leseren til den faktiske leser og derfor også til de første tilhørerne. Kapitlets resultater viser at å være disippel dypest sett er å være Guds barn, og Jesu bror eller søster. De viser også at relasjon er viktigst for Gud i møte med disiplene, sett i lys av Jesu løfte og oppdrag. En rekke perspektiver er også funnet som en disippel er ment å besitte. Å ha Guds vilje som rettesnor, Jesus har vunnet en kosmologisk seier og at tvil ikke hindrer Gud fra å møte en disippel. Flere kunne vært nevnt. Resultatene viser også at disipler skal disippelgjøre andre i kraft av Jesu løfte om sin tilstedeværelse. De viser at oppdraget i 28,18-20 ikke er nytt, men en utvidelse av oppdraget gitt i 10,8-14. Disiplene kan forvente seg varierende respons fra mennesker som hører budskapet de skal forkynne i lys av responsen Jesus fikk.

I kapittel syv har jeg reflektert og satt sammen resultatene fra de andre kapitlene til et oppsett og svar på oppgavens problemstilling. Mitt svar på problemstillingen var at de første

tilhøreren trolig var jødiske kristne som bodde i Antiokia rundt 70-75 e. Kr. Den gresk-romerske kulturen hadde større innvirkning på deres forståelse av disippelgjøring enn deres jødiske arv. De første tilhørerne forstod trolig μαθητευω som et todelt begrep, et substantiv og et verb. Substantivdelen av μαθητευω var trolig forstått prinsipielt, mens verbdelen av μαθητευω var trolig forstått kontekstuellet. Substantivet, å være en disippel, dekket tre hovedkategorier. Den første var å ha en personlig hengiven relasjon til Gud gjennom Jesus. Den andre kategorien var å ta del i Jesu oppdrag og den tredje var å ta del i kirken som Jesu nye familie. For verbdelen av ordet, hvordan de skulle disippelgjøre andre, har de første tilhørerne trolig tenkt på flere komplementerende metoder og alternativer. Noen metoder var teoretiske og utdanningsorienterte, noen metoder var rituelle og noen metoder var gjennom delt liv og ulike praktiske tjenester. Nøkkelfaktoren i all disippelgjøring var at det skulle skje gjennom personlig relasjon til Gud og til andre.

LITTERATURLISTE

Tekstutgaver

- Aland, K., Aland, B., Karavidopoulos, J., Martini, C. M., & Metzger, B. M. *Novum Testamentum Graece*, 28th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Bibelen*, Oslo: Bibelselskapet, 2011.
- Bibelen*, Oslo: Bibelselskapet, 1978/85.
- Bibelen*, Oslo: Bibelselskapet, 1930.
- Norsk Studiebibel*, 2. utgave (2015), Oslo: Bibelforlaget/ Hermon Forlag AS, 1998.
- The Green Bible: New Revised International Version*. United States: Harper Collins Publisher, 2008.
- The Holy Bible: The New King James Version*. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1988.
- The NIV Study Bible: New International Version*. London: Hodder & Stoughton, 1992.

Referanseverk - ordbøker, konkordanser, grammatikkbøker

- Danker, Frederick W., Walter Bauer., William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Kittel, Gerhard et al. *Theological Dictionary of the New Testament. Volume I A-D*. Grand Rapids/ Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1964.
- Kittel, Gerhard et al., *Theological Dictionary of the New Testament. Volume IV A-N*. Grand Rapids/ Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1967.
- Leivstad, Ragnar. *Nytestamentelig gresk grammatikk*. Ny utgave ved Bjørn Helge Sandvei, 3. utgave. Oslo: Universitetsforlaget AS, 1996.
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Louw, J. P., Nida, E. A. *Greek-English Lexicon of the New Testament: based on semantic domains* (electronic ed. of the 2nd edition., Vol. 1). New York: United Bible Societies, 1996.

Rengstorff H. Karl. *A Complete Concordance to Flavious Josephus. Volume III A-II*. Leiden: Brill, 1979.

Bøker

Albright, F. William., Mann, C. S. *The Anchor Bible: Matthew. Volume 26*. Garden City, New York: Doubleday & Company.inc, 1982.

Aristeas. *Letter of Aristeas*. Translated by Thackeray, H. ST. J. London: Macmillan & Co, 1904.

Bauckham, Richard. *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospel as Eyewitness Testimony*. Grand Rapid, Michigan / Cambridge, U.K: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.

Bauckham, Richard et al., *The Gospel for All Christians: Rethinking the Gospel Audience*. Grand Rapid, Michigan / Cambridge, U.K: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.

Bauer, R. David. *The Structure of Matthew's Gospel: A Study in Literary Design*. Sheffield: Almond Press, 1988.

Blomberg, Craig L. *A Handbook of New Testament Exegesis*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2010.

Brown, E. Raymond. *An Introduction to the New Testament*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group Inc., 1997.

Burridge, Richard A. *What are the Gospels?: A Comparison with Graeco-Roman Biography*. 2nd ed. Grand Rapid, Michigan / Cambridge, U.K: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.

Carter, Warren. *Housholds and Discipleship: A Study of Matthew 19-20*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.

- Carter, Warren. *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Massachusetts: Hendrickson Publisher, 1996.
- Chatman, Seymour. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1978.
- Collins, J. John., Harlow, C. Daniel. *Early Judaism: A Comprehensive Overview*. Grand Rapid, Michigan/Cambridge, U.K.: William Eerdmans Publishing Company, 2012.
- Crosby H. Michael. *House of Disciples: Church, Economics, and Justice in Matthew*. New York: Orbis Books, 1988.
- Culpepper, R. Alan. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- DeSilva A. David. *An Introduction to the New Testament: Contexts, Methodes & Ministry Formation*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press/ Nottingham, England: Apollos, 2004.
- Fee, Gordon. *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2002.
- Field, H. Lousie., Reinhold, Meyer. *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans: Primary Readings*. Edinburgh: T&T Clarck Ltd, 1996.
- Flavius Josephus. *Against Apion*. Translation and Commentary by John M.G. Barclay. Leiden / Boston: Brill NV, 2007.
- Flavius, Josephus. *In Nine Volumes, III, Jewish Wars, Books IV-VII*. Translated by Thackeray, H. ST. J. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1979.
- Flavius, Josephus. *In Nine Volumes, VI, Jewish Antiquities, Books IX-XI*. Translation by Marcus, Ralph. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1978.
- Flavius, Josephus. *In Nine Volumes, VII, Jewish Antiquities, Books XII-XIV*. Translation by Marcus, Ralph. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1976.

- Flavius, Josephus. *In Nine Volumes, VIII, Jewish Antiquities, Books XV-XVII*. Translation by Marcus, Ralph. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1969.
- Flavius Josephus. *In Ten Volumes, Jewish Antiquities, Book XX, General Index To Volumes I-X*. Translated by Feldman, Louis H. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1981.
- Flavius Josephus. *Judean War 2. Volume 1b*. Translation by Mason, Steven. Leiden: Brill, 2008.
- France, T. Richard. *Tyndale New Testament Commentaries: Matthew*. Leicester, England: Inter-Varsity Press, 1985.
- Gundry, H. Robert. *Matthew: A Commentary on His Literal and Theological Art*. Grand Rapids/ Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1982.
- Gustavsson, Stefan. *Skeptikerens Guide til Jesus 1: Om Evangelienes Troverdighet*. Oslo: RenaissanceMedia AS, 2014.
- Hagner, A. Donald. *Word Biblical Commentary: Volum 33A Matthew 1-13*. Dallas, Texas: Word Books Publisher, 1993.
- Hagner, A. Donald. *Word Biblical Commentary: Volum 33B Matthew 14-28*. Dallas, Texas: Word Books Publisher, 1995.
- Hayes, H. John, Holladay, R. Carl. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2007.
- Hendriksen, William. *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel according to Matthew*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1973.
- Hengel, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Volume I*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- Hengel, Martin. *The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.* Edinburgh: T&T Clark, 1989.
- Hertig, Paul. *Matthew's Narrative use of Galilee in the Multicultural and Missiological Journeys of Jesus*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Pr, 1998.

- Horbury, William. Noy, David. *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Hvalvik, Reidar., Stordalen, Terje. *Den Store Fortellingen: Om bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning*. Oslo: Det Norske Bibelselskap, 1999.
- Keener, S. Craig. *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapid, Michigan / Cambridge, U.K: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Kingsbury, D. Jack. *Matthew as Story*. 2nd ed. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Luz, Ulrich. *Matthew 21-28: A Commentary. Hermenia*. Minnneapolis: Fortress Press, 2005.
- McKarter P. Kyle JR. *The Anchor Bible: I Samuel: Volume 8*. Garden City, New York: Doubleday & Company.inc, 1980.
- McKenzie L. John. *The Anchor Bible: Second Isaiah: Volume 20*. Garden City, New York: Doubleday & Company.inc, 1967.
- Tacitus. *In Five Volumes, III, The Histories Book IV-V*. Translated by Moore H. Clifford. Cambridge / Massachusetts: Harvard University Press, 1979.
- Morris, Leon. *Tyndale New Testament Commentaries: Luke*. Leichester, England: Inter-Varsity Press, 1989.
- Neusner, Jacob. *The Way of the Torah: An Introduction to Judaism*. 7th ed. Canada: Wadsworth Publishing Company, 2004.
- Nolland, John. *The New International Greek Testament Commentary: The Gospel of Matthew*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- Payton R. James. *Irenaeus on Christian Faith: A Condensation against Heretics*. Cambridge, U.K: James Clark & Co, 2012.
- Plato, *In twelve volumes, XI, Laws Volume II, Books VII-XII*. Translated by Bury. G. R. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1984.

- Powell, A. Mark. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Przybylski, Benno. *Righteousness in Matthew and His World of Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Runia T. David., Albert C. Giljon. *Philo of Alexandria: On Cultivation*. Leiden: Brill NV, 2013.
- Schaff Philip (Editor). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Volum VI Saint Augustin: Sermon on the Mount, Harmony of The Gospels, Homiles on the Gospels*. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1974.
- Sienkewicz, J. Thomas. *Ancient Greece*. Pasadena, California: Salem Press, 2007.
- Stanton, N. Graham. *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*. Edinburgh: T&T Clark Ltd. 1992.
- Stark, Rodney. *Cities of God: The Real Story of How Christianity became an Urban Movement and Conquered Rome*. New York: HarperCollins Publisher, 2006.
- Stark, Rodney. *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*. New York: HarperCollins Publisher, 1997.
- Stein, H. Robert. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament: Mark*. Grand Rapid, Michigan: Baker Academic, 2008.
- Stendahl, Krister. *The School of St. Matthew: And its use of the Old Testament*. 2nd ed. Lund: CWK Gleerup, 1967.
- Stonehouse, B. Ned. *The Witness of the Synoptic Gospels to Christ: One Volume combining the Witness of Matthew and Mark to Christ and the Witness of Luke to Christ*. Grand Rapid, Michigan: Baker Book House, 1979.
- Trebilco, R. Paul. *Jewish Communities in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Tveitereid, Knut. *Pragmatics of Discipleship. A Study of Ambiguity on Strategic Level in Norwegian Christian Youth Organizations*. Stavanger: Misjonshøgskolens Forlag, 2015.

Wilkins, J. Michael. *Discipleship in the Ancient World and Matthew's Gospel*. 2nd ed. Grand Rapids, Michigan: Baker House Company, 1995.

Witherington, Ben III. *1 and 2 Thessalonians: A Socio. Rethorical Commentary*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.

Artikler

Carter, Warren. «Kernels and Narrative Blocks: The Structure of Matthew's Gospel», *The Catholic Biblical Quarterly* 54 (1992): 463-481.

Donaldson, L. Terence. «**Guiding Readers--making Disciples**: Discipleship in Matthew's Narrative Strategy». *Patterns of discipleship in the New Testament*, (1996): 30-49.

Gerhardsson, Birger. «The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition», *New Testament Studies* 51 (2005): 1-18.

Hagner, Donald A. «Law, Righteousness, and Discipleship in Matthew», *Word & World*, Volum XVIII, No. 4 (1998): 364-371.

Heil, John Paul. «The Narrative Structure of Matthew 27:55-28-20», *Journal of Biblical Literature* 110 (1991): 419-438.

Kingsbury, Jack D. «The Verb Akolouthein ('To Follow') as an Index of Matthews View of His Community», *Journal of Biblical Literature* 97 (1978): 56-73.

Krentz, Edgar. «Missionary Matthew: Matthew 28:16-20 as Summary of the Gospel», *Currents in Theology and Mission* 31 (2004): 24-31.

Kuhn, Thomas D. «The Tragedies of Ezekiel», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 43 (2002/3): 5-12.

- Matera, J. Frank. «The Plot Matthews Gospel», *The Catholic Biblical Quarterly* 49
(1987): 233-253.
- Powell A. Mark. «Toward a Narrative-Critical Understanding of Matthew», *Interpretation* 46
(1992): 341-346.
- Schweizer, Eduard. «Observance of the Law and Charismatic Activity in Matthew», *New Testament Studies* 16.
(1970): 213-230.
- Teeple, M. Howard. «The Oral Tradition that never Existed.» *Journal of Biblical Literature* 89
(1970): 56-68.
- Varner, William. «A Discourse Analysis of Matthew's Nativity Narrative», *Tyndale Bulletin* 58,
(2007): 209-228.

Internettartikler

- Culpepper R. A. «Fulfilment of Scripture and Jesus' Teaching in Matthew» *In die Skriflig* 49, nr. 2 (1986), 1-8.
Besøkt 6. November 2017.
<http://www.indieskriflig.org.za/index.php/skriflig/article/viewFile/1986/3249>
- Christianity Today, «On the Road: The Inns and Outs of Travel in First-Century Palestine,»
Besøkt 1. November 2017.
<http://www.christianitytoday.com/history/issues/issue-59/on-road.html>